ESPECTROS DE MARX

EL ESTADO DE LA DEUDA, EL TRABAJO DEL DUELO Y LA NUEVA INTERNACIONAL

JACQUES DERRIDA

EDITORIAL TROTTA

ESPECTROS DE MARX

EL ESTADO DE LA DEUDA, EL TRABAJO DEL DUELO Y LA NUEVA INTERNACIONAL

JACQUES DERRIDA

EDITORIAL TROTTA

Espectros de Marx

Espectros de Marx

El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional

Jacques Derrida

Traducción de

José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti

E D I T O R I A L T R O T T A

Proyecto financiado por la Dirección General del Libro y Fomento de la Lectura

Ministerio de Cultura y Deporte

COLECCIÓN ESTRUCTURASY PROCESOS

Serie Filosofía

Primera edición: septiembre, 1995

Segunda edición: noviembre, 1995

Tercera edición: 1998

Cuarta edición: 2003

Quinta edición: 2012

Título original: Spectres de Marx.L

'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale

© Editorial Trotta, S.A., 1995, 1998, 2003, 2012, 2023

www.trotta.es

© Éditions Galilée, 1993

© José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, para la traducción, 1995

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN (edición digital e-pub): 978-84-1364-137-9

ÍNDICE

Exordio

1. Inyunciones de Marx

2. Conjurar — el marxismo

3. Desgastes (pintura de un mundo sin edad)

4. En nombre de la revolución, la doble barricada (impura «impura historia impura de fantasmas»)

5. Aparición de lo inaparente: el «escamoteo» fenomenológico

El origen de esta obra es una conferencia pronunciada en dos sesiones, los días 22 y 23 de abril de 1993, en la Universidad de California (Riverside). Dicha conferencia abría un coloquio internacional organizado por Bernd Magnus y Stephen Cullenberg bajo un título que juega con la ambigüedad: «Whither marxism?»: «¿Adónde va el marxismo?» ciertamente, pero también, bajo mano, «¿Está marchitándose el marxismo (wither)?».

Este texto, aunque aumentado y precisado, conserva la estructura argumentativa, el ritmo y la forma oral de la conferencia. Las notas fueron añadidas después, por supuesto. Algunos desarrollos nuevos aparecen entre corchetes.

Un nombre por otro, la parte por el todo: siempre podrá tratarse la violencia histórica del Apartheid como una metonimia. Tanto en el pasado como en el presente. Por diversas vías (condensación, desplazamiento, expresión o representación), siempre podrán descifrarse a través de su singularidad muchas otras violencias que se producen en el mundo. A la vez parte, causa, efecto, síntoma, ejemplo, lo que pasa allí traduce lo que tiene lugar aquí, siempre aquí, donde quiera que estemos y desde donde miremos, justo a nuestro lado. Responsabilidad infinita, desde entonces. Prohibido el reposo a cualquier forma de buena conciencia.

Aunque jamás se debería hablar del asesinato de un hombre como de un símbolo, por más que fuese ejemplar en una lógica del emblema, en una retórica de la bandera o del martirio. La vida de un hombre, tan única como su muerte, será siempre más que un paradigma; otra cosa que un símbolo. Y es esto precisamente lo que un nombre propio debería siempre nombrar.

Y sin embargo... Sin embargo, recordando esto en todo momento, y recurriendo a cierto nombre común, un nombre común que no es cualquier nombre común, advierto que es a un comunista como tal, a un comunista en tanto que comunista, a quien un emigrado polaco y sus cómplices, asesinos todos ellos de Chris Hani, dieron muerte hace unos días, el 10 de abril. Los mismos asesinos declararon que era a un comunista a quien atacaban. Intentaban así interrumpir unas negociaciones y sabotear una democratización en curso. Parece que ese héroe popular de la resistencia contra el Apartheid resultó peligroso y, de pronto, intolerable en el preciso momento en que, habiendo decidido consagrarse de nuevo a un partido comunista minoritario y atravesado por contradicciones, renunciaba a altas responsabilidades en el A. N. C. y quizá a desempeñar un cargo político oficial, incluso gubernamental, en un país liberado del Apartheid.

Permítanme recordar a Chris Hani y dedicar a su memoria esta conferencia.

EXORDIO

Alguien, usted o yo, se adelanta y dice: quisiera aprender a vivir por fin.

Por fin, pero, ¿por qué?

Aprender a vivir. Extraña máxima. ¿Quién aprendería? ¿De quién? Aprender [y enseñar] a vivir, pero ¿a quién? ¿Llegará a saberse? ¿Se sabrá jamás vivir, y, en primer lugar, se sabrá lo que quiere decir «aprender a vivir»? ¿Y por qué «por fin»?

Por sí misma, fuera de contexto —aunque un contexto permanece siempre abierto, por tanto falible e insuficiente— esta máxima sin frase forma un sintagma poco menos que ininteligible. Por otra parte, ¿hasta qué punto su idioma se deja traducir?

Locución magistral, a pesar de ello —o por ello mismo—. Pues, por boca de un maestro, este fragmento de máxima nos diría siempre algo acerca de la violencia. Vibra como una flecha en una dirección irreversible y asimétrica, la que va, la mayoría de las veces, del padre al hijo, del maestro al discípulo o del amo al esclavo («yo, yo voy a enseñarte a vivir»). Tal dirección oscila: entre la dirección como experiencia (aprender a vivir ¿no es acaso la experiencia misma?), la dirección como educación y la dirección como enderezamiento.

Pero aprender a vivir, aprenderlo por uno mismo, solo, enseñarse a sí mismo a vivir («quisiera aprender a vivir por fin»), ¿no es, para quien vive, lo imposible?, ¿no es acaso lo que la lógica misma prohíbe? A vivir, por definición, no se aprende. No por uno mismo, de la vida por obra de la vida. Solamente del otro y por obra de la muerte. En todo caso del otro al borde de la vida. En el borde interno o en el borde externo, es ésta una heterodidáctica entre vida y muerte.

Nada es, sin embargo, más necesario que esta sabiduría. Es la ética misma: aprender a vivir —solo, por uno mismo—. La vida no sabe

vivir de otra manera. ¿Y acaso se hace jamás otra cosa que no sea aprender a vivir, solo, por uno mismo? ¡Extraño empeño para un ser vivo y supuestamente vivo, desde el momento en que este «Quisiera aprender a vivir» es a la vez imposible y necesario! Sólo tiene sentido y puede resultar justo en una explicación con la muerte. Con mi muerte tanto como con la del otro. Entre vida y muerte, pues; es ahí donde está el lugar de una sentenciosa inyunción* que aparenta siempre hablar como habla el justo.

Lo que sigue se plantea como un ensayo en la noche —en el desconocimiento de lo que queda por venir—, una simple tentativa, pues, de analizar con alguna consecuencia un exordio como el siguiente: «Quisiera aprender a vivir. Por fin». ¿Cómo por fin...?

El aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte solas. Lo que sucede entre dos, entre todos los «dos» que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la intervención de algún fantasma. Entonces, habría que saber de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, no es. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, no está nunca presente como tal. El tiempo del «aprender a vivir», un tiempo sin presente rector, vendría a ser esto, y el exordio nos arrastra a ello: aprender a vivir con los fantasmas, en la entrevista, la compañía o el aprendizaje, en el comercio sin comercio con y de los fantasmas. A vivir de otra manera. Y mejor. No mejor: más justamente. Pero con ellos. No hay ser-con el otro, no hay socius sin este con-ahí que hace al ser-con en general más enigmático que nunca. Y ese ser-con los espectros sería también, no solamente pero sí también, una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones.

Si me dispongo a hablar extensamente de fantasmas, de herencia y de generaciones, de generaciones de fantasmas, es decir, de ciertos otros que no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros ni en nosotros ni fuera de nosotros, es en nombre de la justicia. De la justicia ahí donde la justicia aún no está, aún no ahí, ahí donde ya no está, entendamos ahí donde ya no está presente y ahí donde nunca será, como tampoco lo será la ley, reductible al derecho. Hay que hablar del fantasma, incluso al fantasma y con él,

desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia —no digamos ya ninguna ley, y esta vez tampoco hablamos aquí del derecho1—parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo. Sin esta no contem-poraneidad a sí del presente vivo, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que no están ahí, aquellos que no están ya o no están todavía presentes y vivos, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta «¿dónde?», «¿dónde mañana?» (whither?).

Esta pregunta llega, si llega, y pone en cuestión lo que vendrá en el por-venir. Estando vuelta hacia el porvenir, yendo hacia él, también viene de él, proviene del porvenir. Debe, pues, exceder a toda presencia como presencia a sí. Al menos debe hacer que esta presencia sólo sea posible a partir del movimiento de cierto desquiciamiento, disyunción o desproporción: en la inadecuación a sí. Ahora bien, si esta pregunta, desde el momento en que viene a nosotros, no puede venir ciertamente sino del porvenir (whither?, ¿adónde iremos mañana?, ¿adónde va, por ejemplo, el marxismo?, ¿adónde vamos nosotros con él?), lo que se encuentra delante de ella debe también precederla como origen suyo: antes de ella. Incluso si el porvenir es su procedencia, debe ser, como toda procedencia, absoluta e irreversiblemente pasado. «Experiencia» del pasado como por venir, ambos absolutamente absolutos, más allá de toda modificación de cualquier presente. Si la posibilidad de la pregunta es posible, si debe ser tomada en serio la posibilidad de esta pregunta, que quizá no es ya una pregunta, y que nosotros llamamos aquí la justicia, aquélla debe llevar más allá de la vida presente, de la vida como mi vida o nuestra vida. En general. Pues mañana sucederá, para el «mi vida» o el «nuestra vida», la de los

otros, lo mismo que, ayer, sucedió para otros: más allá, pues, del presente vivo en general.

Ser justo: más allá del presente vivo en general —y de su simple reverso negativo—. Momento espectral, momento que ya no pertenece al tiempo, si se entiende bajo este nombre el encadenamiento de los presentes modalizados (presente pasado, presente actual, «ahora», presente futuro). Cuestionamos en este instante, nos interrogamos sobre este instante que no es dócil al tiempo, al menos a lo que llamamos así. Furtiva e intempestiva, la aparición del espectro no pertenece a ese tiempo, no da el tiempo, no ese tiempo: «Enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost» (Hamlet).

Parece un axioma, más precisamente un axioma a propósito de la axiomática misma: es decir, a propósito de alguna evidencia supuestamente indemostrable sobre lo que tiene precio, valor, calidad (axia). E incluso, y sobre todo, dignidad (por ejemplo sobre el hombre como ejemplo de un ser finito y razonable), esa dignidad incondicional (Würdigkeit) que Kant elevaba justamente por encima de toda economía, de todo valor comparado o comparable, de todo precio de mercado (Marktpreis). Este axioma puede resultar chocante. Y la objeción no se hace esperar: ¿con respecto a quién, se dirá, comprometería al fin y al cabo un deber de justicia, aunque fuera más allá del derecho y de la norma, con respecto a quién y a qué, sino a la vida de un ser vivo?, ¿hay acaso justicia, compromiso de justicia o responsabilidad en general, que haya de responder de sí (de sí vivo) ante otra cosa que, en última instancia, no sea la vida de alguien que está vivo, se la entienda como vida natural o como vida del espíritu? Cierto. La objeción parece irrefutable. Pero lo irrefutable mismo supone que esa justicia conduce a la vida más allá de la vida presente o de su ser-ahí efectivo, de su efectividad empírica u ontológica: no hacia la muerte sino hacia un sobre-vivir, a saber, una huella cuya vida y cuya muerte no serían ellas mismas sino huellas y huellas de huellas, un sobre-vivir cuya posibilidad viene de antemano a desquiciar o desajustar la identidad consigo del presente vivo así como de toda efectividad. Por tanto, hay espíritu. Espíritus. Y es preciso contar con ellos. No se puede no deber, no se debe no poder contar con ellos, que son más de uno: el más de uno.

▪

* Comúnmente se traduce por «orden terminante». Sin embargo, en virtud de las frecuentes y deliberadas conexiones del término, dentro del texto, con enjoindre, disjoindre, disjonction, disjont(e) (cf., por ejemplo, las páginas referidas a «La sentencia de Anaximandro» de Heidegger) y las continuas alusiones a out of joint, nos ha parecido preferible recuperar el uso del antiguo verbo «inyungir». Cf. M. Moliner, Diccionario de uso del español, t. II, p. 167: «Inyuncto -a. V. bajo "inyungir" part. de "inyungir". Inyungir (emparentado con "yugo", ant.). Imponer una cosa a alguien». Cf. también J. Corominas, J. A. Pascual, Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico, vol. 3, pp. 539 ss. (N. de los T.)

1. A propósito de una distinción entre la justicia y el derecho, de la extraña disimetría que afecta a la diferencia y a la coimplicación entre estos dos conceptos, y de ciertas consecuencias que se siguen de ello (especialmente en lo que concierne a una cierta indeconstructibilidad de la «justicia» —aunque pueden dársele otros nombres— permítanme remitir a «Fuerza de ley: "El fundamento místico de la autoridad"»: Doxa (Murcia) 11 (1992), trad. cast. de P. Peñalver y A. Barberá.

Todas las traducciones de los textos citados en este libro por Derrida son nuestras. Sin embargo, remitimos siempre a las páginas correspondientes de la traducción castellana, cuando la hay. (N. de los T.)

Capítulo 1

INYUNCIONES DE MARX

Exergo

«The time is out of joint»

(Hamlet)

Hamlet [...]. Sweare.

Ghost [Beneath]. Sweare [They swear].

Hamlet. Rest, rest, perturbed Spirit! So, Gentlemen,

With all my loue I doe commend me to you;

And what so poore a man as Hamlet is,

Doe t'expresse his loue and friending to you,

God willing shall not lacke: Let us goe in together,

And still your fingers on your lippes I pray,

The time is out of ioynt : Oh cursed spight,

That ever I was borne to set it right.

Nay, come let's goe together. (Exeunt)

(Acto I, esc. V)

Hamlet [...]: Jurez.

Le spectre, [sous terre]: Jurez [Ils jurent].

Hamlet: Calme-toi, calme-toi, esprit inquiet. Maintenant, messieurs,

De tout mon coeur je m'en remets à vous

Et tout ce qu'un pauvre tel qu'Hamlet

Pourra vous témoigner d'amitié et d'amour,

Vous l'aurez, Dieu aidant. Rentrons ensemble,

Et vous, je vous en prie, bouche cousue.

Le temps est hors de ses gonds. O sort maudit

Qui veut que je sois né pour le rejointer!

Allons, rentrons ensemble.

Traducido por Yves Bonnefoy*

Y ahora los espectros de Marx. (Pero ahora sin coyuntura. Un ahora desquiciado, disyunto o desajustado, out of joint, un ahora dislocado que corre en todo momento el riesgo de no mantener nada unido en la conjunción asegurada de algún contexto cuyos bordes todavía serían determinables.)

Los espectros de Marx. ¿Por qué este plural? ¿Es que hay más de uno? Más de uno puede significar multitud, cuando no masas, la horda o la sociedad, o también alguna población de fantasmas con o

sin pueblo, alguna comunidad con o sin jefe —pero también el menos de uno de la dispersión pura y simple—. Sin agrupación posible. Además, si el espectro está siempre animado por un espíritu, cabe preguntarse quién se atrevería a hablar de un espíritu de Marx, más seriamente aún: de un espíritu del marxismo. No sólo para predecirles hoy día un porvenir, sino incluso para recurrir a su multiplicidad o, más seriamente aún, a su heterogeneidad.

Hace más de un año tenía decidido llamar a los «espectros» por su nombre desde el título de esta conferencia de apertura. «Espectros de Marx», el nombre común y el nombre propio estaban ya impresos, estaban ya en el programa cuando, muy recientemente, releí el Manifiesto del partido comunista. Lo reconozco avergonzado: no lo había hecho desde hacía decenios —y eso debe de revelar algo—. Bien sabía yo que allí esperaba un fantasma, y desde el comienzo, desde que se levanta el telón. Ahora bien, acabo de descubrir por supuesto, acabo en realidad de recordar lo que debía de asediar* mi memoria: el primer nombre del Manifiesto, y en singular esta vez, es «espectro»: «Un espectro asedia Europa: el espectro del comunismo».

Exordio o incipit: este primer nombre abre, pues, la primera escena del primer acto: «Ein Gespenst geht um in Europa -das Gespenst des Kommunismus». Como en Hamlet, príncipe de un Estado corrompido, todo comienza con la aparición del espectro. Para más precisión, con la espera de su aparición. La anticipación es a la vez impaciente, angustiada y fascinada: aquello, la cosa (this thing) acabará por llegar. El (re)aparecido va a venir. No puede tardar. ¡Cómo tarda! Para ser más precisos todavía: todo comienza en la inminencia de una re-aparición, pero de la reaparición del espectro como aparición por primera vez en la obra. El espíritu del padre va a volver y pronto le dirá: «I am thy Fathers Spirit» (acto I, esc. V). Pero aquí, al principio de la obra, vuelve, por así decirlo, por primera vez. Es una primicia, la primera vez en escena.

[Primera sugerencia: el asedio es histórico, cierto, pero no data, no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes, día tras día, según el orden instituido de y por un calendario. Intempestivo, no llega, no le sobreviene, un día, a Europa, como si ésta, en determinado momento de su historia, se hubiera visto aquejada de

un cierto mal, se hubiera dejado habitar en su interior, es decir, se hubiera dejado asediar por un huésped extranjero. No es que el huésped sea menos extranjero por haber ocupado desde siempre la domesticidad de Europa. Pero no había dentro, no había nada dentro antes de él. Lo fantasmal se desplazaría como el movimiento de esa historia. Este asedio marcaría la existencia misma de Europa. Abriría el espacio y la relación consigo misma de lo que se llama, al menos desde la Edad Media, Europa. La experiencia del espectro: así es como, con Engels, Marx también pensó, describió o diagnosticó cierta dramaturgia de la Europa moderna, sobre todo la de sus grandes proyectos unificadores. Habría incluso que decir que la representó o escenificó. Desde la sombra de una memoria filial, Shakespeare habrá inspirado a menudo esa escenificación marxiana. Más tarde, más cerca de nosotros pero conforme a la misma genealogía, en el ruido nocturno de su concatenación, rumor de fantasmas encadenados a fantasmas, otro descendiente sería Valéry. Shakespeare qui genuit Marx qui genuit Valéry (y algunos otros).

Pero ¿qué se produce entre estas generaciones? Una omisión, un extraño lapsus. Da, después fort, exit Marx. En La crisis del espíritu (1919) («y nosotras, civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales..., etc.») el nombre de Marx aparece una sola vez. Se inscribe: he ahí el nombre de una calavera que ha de venir a las manos de Hamlet:

Ahora, sobre una inmensa terraza de Elsinore, que va de Basilea a Colonia, que llega hasta las arenas de Nieuport, hasta las marismas del Somme, las calizas de Champaña, los granitos de Alsacia —el Hamlet europeo observa millares de espectros. No obstante, es un Hamlet intelectual. Medita sobre la vida y la muerte de las verdades. Sus fantasmas son los objetos de nuestras controversias; sus remordimientos, los títulos de nuestra gloria [...] Si toma una calavera en sus manos, es una calavera ilustre. —¿Whose was it? Éste fue Lionardo. [...] Y este otro cráneo es el de Leibniz, que soñó con la paz universal. Y aquél fue Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx qui genuit... Hamlet no sabe muy bien qué hacer con estos cráneos. Pero ¡si los abandona!... ¿acaso no dejará de ser él mismo? 1.

Más tarde, en La política del espíritu (ed. francesa, p. 1031), Valéry define el hombre y la política. El hombre: «una tentativa de crear lo que me atrevería a llamar el espíritu del espíritu» (p. 1025). En cuanto a la política, siempre «implica alguna idea del hombre» (p. 1029). En ese momento, Valéry se cita a sí mismo. Reproduce entonces la página sobre el «Hamlet europeo» que acabamos de señalar. Curiosamente, con la seguridad extraviada pero infalible de un sonámbulo, no omite entonces más que una frase, una sola, sin siquiera señalar la omisión mediante unos puntos suspensivos: la que nombra a Marx, precisamente en el cráneo de Kant («Y éste fue Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx qui genuit...»). ¿Por qué esta omisión, esta única omisión? El nombre de Marx ha desaparecido. ¿Adónde ha ido a parar? Exeunt Ghost and Marx, hubiera anotado Shakespeare. El nombre del desaparecido ha debido de inscribirse en otro lugar.

Valéry, en lo que dice como en lo que olvida decir de las calaveras y de las generaciones de espíritus, nos recuerda al menos tres cosas. Estas tres cosas conciernen justamente a esa cosa que se llama el espíritu. Desde que se deja de distinguir el espíritu del espectro, el espíritu toma cuerpo, se encarna, como espíritu, en el espectro. O más bien, el mismo Marx lo precisa —llegaremos a ello—, el espectro es una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo, cierta forma fenoménica y carnal del espíritu. El espectro se convierte más bien en cierta «cosa» difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral, aunque desaparecen inmediatamente en la aparición, en la venida misma del (re)aparecido o en el retorno del espectro. Hay algo de desaparecido en la aparición misma como reaparición de lo desaparecido. El espíritu, el espectro, no son la misma cosa, tendremos que afinar esta diferencia, pero respecto a lo que tienen en común, no se sabe lo que es, lo que es presentemente. Es algo que, justamente, no se sabe, y no se sabe si precisamente es, si existe, si responde a algún nombre y corresponde a alguna esencia. No se sabe: no por ignorancia, sino porque ese no-objeto, ese presente no presente, ese ser-ahí de un ausente o de un desaparecido no depende ya del saber. Al menos no de lo que se cree saber bajo el nombre de saber. No se sabe si está vivo o

muerto. He aquí —o he ahí, allí— algo innombrable o casi innombrable: algo, entre alguna cosa y alguien, quienquiera o cualquiera, alguna cosa, esta cosa, this thing, esta cosa sin embargo y no otra, esta cosa que nos mira viene a desafiar tanto a la semántica como a la ontología, tanto al psicoanálisis como a la filosofía («Marcelo: What, ha's this thing appear'd againe tonight? Barnardo: I haue seene nothing»). La Cosa es aún invisible, no es nada visible («I haue seene nothing»), en el momento en que se habla de ella y para preguntarse si ha reaparecido. No es aún nada que se vea cuando se habla de ella. No es ya nada que se vea cuando de ella habla Marcelo, pero ha sido vista dos veces. Y es para ajustar la palabra a la visión para lo que se ha convocado al escéptico Horacio. Horacio hará de tercero y de testigo (terstis) «[...] if againe this Apparition come, He may approue our eyes and speake to it»: «Si este espectro vuelve, Él podrá hacer justicia a nuestros ojos, y hablarle» (acto I, esc. I).

Esa Cosa que no es una cosa, esa Cosa invisible entre sus apariciones, tampoco es vista en carne y hueso cuando reaparece. Esa Cosa, sin embargo, nos mira y nos ve no verla incluso cuando está ahí. Una espectral disimetría interrumpe aquí toda especularidad. Desincroniza, nos remite a la anacronía. Llamaremos a esto el efecto visera: no vemos a quien nos mira. Aunque en su fantasma el rey se parece a sí mismo «como a ti mismo tú te pareces» («As thou art to thy selfe»), dice Horacio, esto no impide que mire sin ser visto: su aparición le hace aparecer también invisible bajo su armadura («Such was the very Armour he had on [...]»). De este efecto visera no volveremos a hablar, al menos directamente y bajo este nombre, pero se dará supuesto en todo lo que expongamos en lo sucesivo a propósito del espectro en general, en Marx y en otros lugares. Como se precisará más tarde, a partir de La ideología alemana y la explicación con Stirner, lo que distingue al espectro o al (re)aparecido del espíritu, incluso del espíritu en el sentido de fantasma en general, es una fenomenalidad sobrenatural y paradójica, sin duda, la visibilidad furtiva e inaprensible de lo invisible o una invisibilidad de un algo visible, esa sensibilidad insensible de la que habla El Capital —nos ocuparemos de ello— a propósito de un cierto valor de cambio: es también, sin duda, la intangibilidad tangible de un cuerpo propio sin carne pero siempre de alguno como algún otro. Y de algún otro al que no nos

apresuraremos a determinar como yo, sujeto, persona, conciencia, espíritu, etc. Ya con ello basta para distinguir también el espectro, no sólo del icono o del ídolo, sino también de la imagen de imagen, del phantasma platónico, así como del simple simulacro de algo en general del que, sin embargo, está tan próximo y con el que comparte en otros aspectos más de un rasgo. Pero no es eso todo, ni es lo más irreductible. Otra sugerencia: este algún otro espectral nos mira, nos sentimos mirados por él, fuera de toda sincronía, antes incluso y más allá de toda mirada por nuestra parte, conforme a una anterioridad (que puede ser del orden de la generación, de más de una generación) y a una disimetría absolutas, conforme a una desproporción absolutamente indominable. La anacronía dicta aquí la ley. El efecto visera desde el que heredamos la ley es eso: el sentirnos vistos por una mirada con la que será siempre imposible cruzar la nuestra. Como no vemos a quien nos ve, y dicta la ley, y promulga la inyunción, una inyunción por otra parte contradictoria, como no vemos a quien ordena: «jura» (swear), no podemos identificarlo con certeza, estamos entregados a su voz. A quien dice: «Soy el espectro de tu padre» («I am thy Fathers Spirit»), sólo podemos creerle bajo palabra. Sumisión esencialmente ciega a su secreto, al secreto de su origen: primera obediencia a la inyunción, que condicionará a todas las demás. Siempre puede tratarse de algún otro, que puede mentir, disfrazarse de fantasma, y también otro fantasma puede hacerse pasar por éste. Siempre es posible. Más adelante hablaremos de la sociedad o del comercio de los espectros entre sí, ya que siempre hay más de uno. La armadura, esa «pieza de vestuario» que ninguna escenificación podrá ahorrarse nunca, la vemos cubrir de pies a cabeza, a los ojos de Hamlet, el supuesto cuerpo del padre. No se sabe si forma parte o no de la aparición espectral. Esta protección es rigurosamente problemática (problema: también es un escudo), ya que impide a la percepción decidir sobre la identidad que tan sólidamente confina en su caparazón. La armadura puede no ser sino el cuerpo de un artefacto real, una especie de prótesis técnica, un cuerpo ajeno al cuerpo espectral al que viste, oculta y protege, enmascarando así hasta su identidad. La armadura no deja ver nada del cuerpo espectral, pero, a la altura de la cabeza y bajo la visera, permite al presunto padre ver y hablar. Se han practicado, y ajustado, aberturas que le permiten ver sin ser visto y hablar, eso sí, para ser oído. El yelmo (helm, el casco), al igual que la visera, no sólo daba protección:

sobrepasaba el escudo, y señalaba la autoridad del jefe, como blasón de su nobleza.

Para el efecto yelmo basta con que una visera sea posible, y que se aproveche. Incluso cuando está alzada, de hecho su posibilidad continúa significando que alguien, bajo la armadura, puede, a salvo, ver sin ser visto o sin ser identificado. Aunque esté levantada, la visera, recurso y estructura disponible, resulta sólida y estable como la armadura, la armadura que cubre el cuerpo de pies a cabeza, la armadura de la que la visera forma parte y a la que está sujeta. Es eso lo que distingue una visera de la máscara con la que, no obstante, comparte ese poder incomparable, quizá la enseña suprema del poder: poder ver sin ser visto. El efecto yelmo no queda suspendido cuando la visera está alzada. Sólo que entonces su potencia, es decir, su posibilidad, se hace notar de manera más intensamente dramática. Cuando Horacio informa a Hamlet que una imagen semejante a la de su padre ha aparecido «armada por completo y de pies a cabeza» («Armed at all points exactly, Cap a Pe»), el hijo se inquieta, e interroga. Insiste, en primer lugar, en la armadura y en el «de pies a cabeza» («Hamlet: Arm'd say you? Both: Arm'd, my Lord. Hamlet: From top to toe? Both: My Lord, from head to foote»). Luego, Hamlet se preocupa por la cabeza, por el rostro y sobre todo por la mirada bajo la visera. Como si hubiese esperado que, bajo una armadura que lo oculta y protege de pies a cabeza, el fantasma no hubiese expuesto ni su rostro ni su mirada ni por tanto su identidad («Hamlet: Then saw you not his face? ¿No habéis visto su cara? Horacio: O yes my Lord, he wore his Beauer vp. Sí, mi señor, su visera estaba alzada»: acto I, esc. II).

Tres cosas, pues, descompondrían en el análisis esta sola cosa, espíritu o espectro —o rey, pues el rey ocupa este lugar, aquí el lugar del padre, ya lo conserve, lo tome o lo usurpe, y más allá del retorno de la rima (por ejemplo: «The Play's the thing, / Wherein Ile catch the Conscience of the King»)—. Rey es una cosa, Cosa es el rey ahí mismo donde se separa de su cuerpo que, sin embargo, no le abandona (contrato de secesión, pacto necesario para tener más de un cuerpo, es decir, para reinar, y en primer lugar para heredar, fuere por crimen o por elección, la dignidad real: el cuerpo —o el cadáver— está con el Rey, junto al Rey, pero el Rey no está con el cuerpo. El Rey es una cosa: «The body is with the King, but the King is not with the body. The King, is a thing»).

¿Cuáles son, pues, estas tres cosas de la cosa?

1. Para empezar, el duelo. No hablaremos sino de él. El duelo consiste siempre en intentar ontologizar restos, en hacerlos presentes, en primer lugar en identificar los despojos y en localizar a los muertos (toda ontologización, toda semantización —filosófica, hermenéutica o psicoanalítica— se encuentra presa en este trabajo del duelo pero, en tanto que tal, no lo piensa todavía; es en este más-acá en el que planteamos aquí la cuestión del espectro, al espectro, ya se trate de Hamlet o de Marx). Es necesario saber. Es preciso saberlo. Ahora bien, saber es saber quién y dónde, de quién es propiamente el cuerpo y cuál es su lugar —ya que debe permanecer en su lugar—. En lugar seguro. Hamlet no pregunta sólo a quién pertenecía aquella calavera («Whose was it?», Valéry cita esta pregunta). Exige saber a quién pertenece esa tumba («Whose grave's this, sir?»). Nada sería peor, para el trabajo del duelo, que la confusión o la duda: es preciso saber quién está enterrado y dónde —y es preciso (saber..., asegurarse de) que, en lo que queda de él, él queda ahí. ¡Que se quede ahí y no se mueva ya!

2. A continuación: no puede hablarse de generaciones de calaveras o de espíritus (Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx) sino bajo la condición de la lengua... y de la voz, en cualquier caso de lo que marca el nombre u ocupa su lugar (Hamlet: «That Scull had a tongue in it, and could sing once»).

3. Por último (Marx qui genuit Valéry...), la cosa trabaja, ya transforme o se transforme, ya ponga o se descomponga: el espíritu, el «espíritu del espíritu», es trabajo. Pero ¿qué es el trabajo?, ¿qué es su concepto, si supone el espíritu del espíritu? Valéry lo subraya: «Entiendo aquí por "Espíritu" cierta potencia de transformación [...] el espíritu [...] trabaja»2.

Así, pues, Whither marxism?, ¿Adónde va el marxismo? Ésa es la cuestión que nos plantearía el título de este coloquio. ¿En qué señalaría hacia Hamlet, Dinamarca, Inglaterra?¿Por qué apuntaría a seguir a un fantasma? ¿Adónde? Whither? ¿Qué es seguir a un fantasma? ¿Y si eso nos llevara a ser seguidos por él, siempre, a ser perseguidos quizás en la misma caza que queremos darle? Otra vez

aquí lo que parecía por-delante, el porvenir, regresa de antemano: del pasado, por-detrás. «Something is rotten in the State of Denmark», declara Marcelo en el momento en que Hamlet se dispone, justamente, a seguir al fantasma («I'll follow thee»: acto I, esc. IV); «Whither», le preguntará muy pronto, él también: «Where wilt thou lead me? speak; I'll go no further. Ghost: Mark me [...] I am thy Fathers Spirit»).

Repetición y primera vez, es quizá ésa la cuestión del acontecimiento como cuestión del fantasma: ¿qué es un fantasma?, ¿qué es la efectividad o la presencia de un espectro, es decir, de lo que parece permanecer tan inefectivo, virtual, inconsistente como un simulacro? ¿Hay ahí entre la cosa misma y su simulacro una oposición que se sostenga? Repetición y primera vez, pero también repetición y última vez, pues la singularidad de toda primera vez hace de ella también una última vez. Cada vez es el acontecimiento mismo una primera vez y una última vez. Completamente distinta. Puesta en escena para un fin de la historia. Llamemos a esto una fantología*. Esta lógica del asedio no sería sólo más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser (del to be en el supuesto de que haya ser en el to be or not to be, y nada es menos seguro que eso). Abrigaría dentro de sí, aunque como lugares circunscritos o efectos particulares, la escatología o la teleología mismas. Las comprendería, pero incom-prehensiblemente. ¿Cómo comprender, en efecto, el discurso del fin o el discurso sobre el fin? ¿Puede ser comprendida la extremidad del extremo? ¿Y la oposición entre to be y not to be? Hamlet ya comenzaba por el retorno esperado del rey muerto. Después del fin de la historia, el espíritu viene como (re)aparecido, figura a la vez como un muerto que regresa y como un fantasma cuyo esperado retorno se repite una y otra vez.

¡Ah, el amor de Marx por Shakespeare...! Es cosa conocida. Chris Hani compartía la misma pasión. Acabo de saberlo y me gusta esta idea. Aunque Marx cita más a menudo Timón de Atenas, el Manifiesto parece evocar o convocar, desde su apertura, la primera venida del fantasma silencioso, la aparición del espíritu que no responde, en esa terraza de Elsinore que es la vieja Europa. Pues si bien esta primera aparición teatral marcaba ya una repetición, ahora implica al poder político en los pliegues de esa iteración («In

the same figure, like the King that's dead», dice Barnardo una vez que, en su irreprimible deseo de identificación, cree reconocer la «Cosa»). Desde lo que podríamos llamar el otro tiempo o la otra escena, desde la víspera de la pieza, los testigos de la historia temen y esperan un retorno, luego, again and again, una ida y venida (Marcelo: «What! ha's this thing appear'd againe tonight?». Luego: «Enter the Ghost, Exit the Ghost, Re-enter the Ghost»). Cuestión de repetición: un espectro es siempre un (re)aparecido. No se pueden controlar sus idas y venidas porque empieza por regresar. Pensemos también en Macbeth y acordémonos del espectro de César. Después de haber expirado, regresa. Bruto también dice again: «Well; then I shall see thee again? Ghost: — Ay, at Philippi» (acto IV, esc. III).

Ahora bien, ¡qué ganas hay de respirar! O de suspirar: después de la expiración misma, pues se trata del espíritu. Pero lo que parece casi imposible es seguir hablando del espectro, al espectro, seguir hablando con él, sobre todo seguir haciendo hablar o dejando hablar a un espíritu. Y el asunto parece aún más difícil para un lector, un sabio, un experto, un profesor, un intérprete, en suma, para lo que Marcelo llama un scholar. Puede que para un espectador en general. En el fondo, un espectador, en tanto que tal, es el último a quien un espectro puede aparecerse, dirigir la palabra o prestar atención. En el teatro o en la escuela. Hay razones esenciales para ello. Teóricos o testigos, espectadores, observadores, sabios e intelectuales, los scholars creen que basta con mirar. Desde ese momento, no están siempre en la posición más favorable para hacer lo que hay que hacer: hablar al espectro. Tal vez ésa es una entre tantas otras lecciones imborrables del marxismo. No hay ya, no ha habido nunca scholar capaz de hablar de todo dirigiéndose a quien sea, y aún menos a los fantasmas. No ha habido nunca un scholar que verdaderamente, y en tanto que tal, haya tenido nada que ver con el fantasma. Un scholar tradicional no cree en los fantasmas —ni en nada de lo que pudiera llamarse el espacio virtual de la espectralidad. No ha habido nunca un scholar que, en tanto que tal, no crea en la distinción tajante entre lo real y lo no-real, lo efectivo y lo no-efectivo, lo vivo y lo no-vivo, el ser y el no-ser (to be or not to be, según la lectura convencional), en la oposición entre lo que está presente y lo que no lo está, por ejemplo bajo la forma de la objetividad. Más allá de esta oposición, no hay para el scholar sino hipótesis de escuela, ficción teatral, literatura y

especulación. Si nos refiriéramos únicamente a esta figura tradicional del scholar, habría entonces que desconfiar aquí de lo que podría definirse como la ilusión, la mistificación o el complejo de Marcelo. Éste no estaba quizá en situación de comprender que un scholar clásico no es capaz de hablar al fantasma. No sabía lo que es la singularidad de una posición, no digamos ya de una posición de clase como se decía en otro tiempo, sino la singularidad de un lugar de habla, de un lugar de experiencia y de un vínculo de filiación, lugares y vínculos desde los cuales, y únicamente desde los cuales, puede uno dirigirse al fantasma: «Thou art a Scholler; speake to it Horatio», dice ingenuamente, como si participase en un coloquio. Recurre al scholar, al sabio o al intelectual instruido, al hombre de cultura como a un espectador capaz de introducir la distancia necesaria o encontrar las palabras apropiadas para observar, mejor dicho, para apostrofar a un fantasma, es decir, también para hablar la lengua de los reyes o de los muertos. Pues Barnardo acaba de vislumbrar la figura del rey muerto, cree haberla identificado, por semejanza («Barnardo: In the same figure, like the King that's dead. Marcelo: Thou art a Scholler, speake to it Horatio»). No le pide sólo que hable al fantasma, sino que le llame, le interpele, le interrogue, más exactamente, que pregunte a la Cosa que todavía es: «Question it Horatio».Y Horacio ordena a la Cosa que hable, se lo manda por dos veces en una actitud a la vez imperiosa y acusadora. Horacio exige, conmina a la vez que conjura («By heaven I Charge thee speake! [...] speake, speake! I Charge thee, speake!»). Y, en efecto, se traduce a menudo «I Charge thee» por «te conjuro» [«je t'en conjure»], lo que nos indica una vía por la cual se cruzarán más tarde la inyunción y la conjuración. Conjurándole a hablar, Horacio quiere confiscar, estabilizar, detener al espectro dentro de su palabra: «(For which, they say, you Spirits of walke in death) Speake of it. Stay, and speake. Stop it Marcellus».

A la inversa, Marcelo anticipaba quizá la venida de otro scholar, un día, una noche, siglos después —el tiempo no se mide aquí ya de la misma manera—. Éste sería por fin capaz, más allá de la oposición entre presencia y no-presencia, efectividad e inefectividad, vida y no-vida, de pensar la posibilidad del espectro, el espectro como posibilidad. Mejor (o peor): sabría cómo dirigirse a los espíritus. Sabría que semejante dirección no solamente ya es posible, sino que en todo momento habrá condicionado, como tal, la dirección en

general. He ahí, en todo caso, a alguien lo bastante loco como para esperar desbloquear la posibilidad de tal dirección.

Era, pues, un fallo por mi parte el haber alejado de mi memoria lo que fue lo más manifiesto del Manifiesto. Lo que allí se manifiesta en primer lugar es un espectro, este primer personaje paterno, tan poderoso como irreal, alucinación o simulacro, y virtualmente más eficaz que lo que tranquilamente se denomina una presencia viva. Al releer el Manifiesto y algunas otras grandes obras de Marx, me he percatado de que, dentro de la tradición filosófica, conozco pocos textos, quizá ninguno, cuya lección parezca más urgente hoy, siempre que se tenga en cuenta lo que precisamente Marx y Engels dicen (por ejemplo en el Prefacio de Engels a la reedición de 1888) sobre su propio «envejecimiento» posible y su historicidad intrínsecamente irreductible ¿Qué otro pensador ha puesto jamás sobre aviso con respecto a este asunto de forma tan explícita? ¿Quién ha apelado a la transformación venidera de sus propias tesis? ¿No solamente con vistas a algún enriquecimiento progresivo del conocimiento que nada cambiaría en el orden de un sistema, sino para tener en cuenta —otra cuenta— los efectos de ruptura o de reestructuración? ¿Y acoger de antemano, más allá de toda programación posible, la imprevisibilidad de nuevos saberes, de nuevas técnicas, de nuevos repartos políticos? Ningún texto de la tradición parece tan lúcido sobre la actual mundialización de lo político, sobre la irreductibilidad de lo técnico y de lo mediático en el transcurso del pensamiento más pensante —y más allá del ferrocarril y de los periódicos de la época, cuyos poderes fueron analizados de manera incomparable por el Manifiesto—. Y pocos textos fueron tan luminosos a propósito del derecho, del derecho interna-cional y del nacionalismo.

Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx. Es decir, también a algunos otros —y más allá de la «lectura» o de la «discusión» de escuela—. Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ideológicos «marxistas» (Estados, partidos, células, sindicatos y otros lugares de producción doctrinal) están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay

porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus. Pues ésta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: hay más de uno, debe haber más de uno.

Sin embargo, entre todas las tentaciones a las que debo hoy resistirme, está la de la memoria: contar lo que ha sido para mí, y para los de mi generación, que la han compartido durante toda una vida, la experiencia del marxismo, la figura casi paterna de Marx, su disputa en nosotros con otras filiaciones, la lectura de los textos y la interpretación de un mundo en el cual la herencia marxista era (aún sigue y seguirá siéndolo) absolutamente y de parte a parte determinante. No es necesario ser marxista o comunista para rendirse a esta evidencia. Habitamos todos un mundo, algunos dirían una cultura, que conserva, de forma directamente visible o no, a una profundidad incalculable, la marca de esta herencia.

Entre los rasgos que caracterizan una cierta experiencia propia en mi generación, es decir, una experiencia que habrá durado al menos cuarenta años y que no ha terminado, aislaría en primer lugar una paradoja preocupante. Se trata de una perturbación del déjà vu, e incluso de cierto «siempre déjà vu». Este malestar de la percepción, de la alucinación y del tiempo lo menciono en razón del tema que nos reúne esta tarde: whither marxism? Para muchos de entre nosotros la cuestión tiene nuestra edad. En particular para los que —éste fue también mi caso— se oponían ciertamente al «marxismo» o al «comunismo» de hecho (la Unión Soviética, la Internacional de partidos comunistas, y todo lo que se seguía de ello, es decir, tantas y tantas cosas...) pero entendían por lo menos hacerlo por motivaciones distintas de las conservadoras o reaccionarias, incluso de las propias de posiciones de derecha moderada o republicana. Para muchos de nosotros, un cierto (digo bien, un cierto) fin del comunismo marxista no ha esperado al reciente hundimiento de la URSS y todo lo que de ello depende en el mundo. Todo esto empezó —todo esto era incluso déjà vu—, indudablemente, desde el principio de los años cincuenta. Desde entonces, la cuestión que nos reúne esta tarde (whither marxism?) resuena como una vieja repetición. Lo fue ya, aunque de una manera completamente distinta, la que se imponía a muchos de los que eramos jóvenes en esa época. La misma cuestión había ya resonado. La misma,

ciertamente, pero de modo totalmente distinto. Y la diferencia en la resonancia, eso es lo que hace eco esta tarde. Aún es por la tarde, sigue cayendo la noche a lo largo de las «murallas», sobre los battlements de una vieja Europa en guerra. Con el otro y con ella misma.

¿Por qué? Era la misma cuestión, ya, como cuestión final. Indudablemente, muchos jóvenes de hoy en día (del tipo «lectores-consumidores de Fukuyama» o del tipo «Fukuyama» mismo) no están lo bastante enterados: los temas escatológicos del «fin de la historia», del «fin del marxismo», del «fin de la filosofía», de los «fines del hombre», del «último hombre», etc., eran en los años cincuenta, hace cuarenta años, el pan nuestro de cada día. Este pan de apocalipsis no se nos caía ya de la boca. Con toda naturalidad. Con la misma naturalidad con que tampoco se nos caía de la boca aquello que, después, en 1980, denominé «el tono apocalíptico en filosofía».

¿Qué consistencia tenía ese pan? ¿Qué gusto? Estaba, por una parte, la lectura o el análisis de los que podríamos denominar los clásicos del fin. Formaban el canon del apocalipsis moderno (fin de la Historia, fin del Hombre, fin de la Filosofía, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, con su codicilo kojeviano y los codicilos del propio Kojève). Estaba, por otra parte, e indisociablemente, lo que sabíamos o lo que algunos de nosotros desde hacía mucho tiempo no se ocultaban a sí mismos sobre el terror totalitario en los países del Este, sobre los desastres socioeconómicos de la burocracia soviética, sobre el estalinismo pasado o el neoestalinismo entonces vigente (en líneas generales: desde los procesos de Moscú a la represión en Hungría, por limitarnos a estos mínimos índices). Tal fue sin duda el elemento en donde se desarrolló lo que se llama la deconstrucción —y no puede comprenderse nada de ese momento de la decons-trucción, especialmente en Francia, si no se tiene en cuenta este enma-rañamiento histórico—. Por ello, para aquellos con quienes he compartido ese tiempo singular, esa doble y única experiencia (a la vez filosófica y política), para nosotros, me atrevería a decir, el alarde mediático de los discursos actuales sobre el fin de la historia y el último hombre se parece muy a menudo a un fastidioso anacronismo. Al menos hasta cierto punto que precisaremos más adelante. Algo de este fastidio transpira por otra

parte a través del cuerpo de la cultura más fenoménica de hoy día: lo que se oye, se lee y se ve, lo que más se mediatiza en las capitales occidentales. En cuanto a los que se en-tregan a ello con el júbilo de un frescor juvenil, dan la impresión de estar retrasados, un poco como si fuera posible tomar aún el último tren después del último tren, e ir todavía con retraso respecto a un fin de la historia.

¿Cómo se puede ir con retraso respecto al fin de la historia? Cuestión de actualidad. Cuestión seria, pues obliga a reflexionar de nuevo, como lo hacemos desde Hegel, sobre lo que pasa y merece el nombre de acontecimiento después de la historia, y a preguntarse si el fin de la historia no es solamente el fin de un cierto concepto de la historia. Es ésta quizás una de las cuestiones que habría que plantear a quienes no se contentan sólo con ir con retraso respecto al apocalipsis y al último tren del fin sin ir, por así decirlo, asfixiados, sino que, además, encuentran el modo de sacar pecho con la buena conciencia del capitalismo, del liberalismo y de las virtudes de la democracia parlamentaria —designaremos por tal no al parlamentarismo y a la representación política en general, sino a las formas presentes, es decir, en realidad pasadas, de un dispositivo electoral y de un aparato parlamentario.

Tendremos que complicar este esquema dentro de un instante. Tendremos que ofrecer otra lectura del anacronismo mediático y de la buena conciencia. Pero para tornar más sensible la descorazonadora impresión de déjà vu que amenaza con hacer que se nos caiga de las manos toda la literatura sobre el fin de la historia y otros diagnósticos semejantes, citaré sólo (entre otros muchos ejemplos posibles) un ensayo de 1959 cuyo autor también había publicado un relato ya titulado, en 1957, El último hombre. Hace, pues, cerca de 35 años, Maurice Blanchot dedica un artículo, «El fin de la filosofía»3, a media docena de libros de los años cincuenta. Todos son testimonios de antiguos marxistas o comunistas, todos franceses. Blanchot escribirá más tarde «Para una aproximación al comunismo» y «Los tres discursos de Marx»4.

[Hubiera querido citar aquí completas, para suscribirlas sin reserva, las tres admirables páginas que llevan por título «Los tres discursos de Marx». Con la sobria brillantez de una incomparable densidad,

de forma a la vez discreta y fulgurante, sus enunciados no se dan tanto como la respuesta plena a una cuestión cuanto se enfrentan con aquello a lo que tenemos que dar respuesta hoy día, herederos como somos de más de un discurso, como de una inyunción de por sí disyunta].

Consideremos, primero, la heterogeneidad radical y necesaria de una herencia, la diferencia sin oposición que debe marcarla, una «disparidad» y una cuasi-yuxtaposición sin dialéctica (justamente el plural de lo que llamaremos más adelante los espíritus de Marx). Una herencia nunca se re-úne, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la inyunción de reafirmar eligiendo. Es preciso quiere decir es preciso filtrar, cribar, criticar, hay que escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción. Y habitan contradictoriamente en torno a un secreto. Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado. Se estaría afectado por él como por una causa —natural o genética—. Se hereda siempre de un secreto —que dice: «Léeme. ¿Serás capaz de ello?»—. La elección crítica reclamada por toda reafirmación de la herencia es también, como la memoria misma, la condición de finitud. El infinito no hereda, no se hereda. La inyunción misma (que dice siempre: elige y decide dentro de aquello de lo que heredas) no puede ser una sino dividiéndose, desgarrándose, difiriendo ella misma, hablando a la vez varias veces —y con varias voces—. Por ejemplo:

En Marx, y venidos siempre de Marx, vemos que toman fuerza y forma tres tipos de discurso, los tres necesarios, pero separados y más que opuestos: como yuxtapuestos. La disparidad que los mantiene unidos designa una pluralidad de exigencias a la cual, desde Marx, cada uno, al hablar, al escribir, no deja de sentirse sometido so pena de darse cuenta de que está prescindiendo de todo5.

«So pena de darse cuenta de que está prescindiendo de todo». ¿Qué quiere decir esto? y ¿«desde Marx»?

Prescindir de todo, es cierto, será siempre posible. Nada podrá nunca asegurarnos contra ese riesgo, menos aún contra ese sentimiento. Y un «desde Marx» continúa designando el lugar de asignación desde el cual estamos comprometidos. Pero si hay compromiso o asignación, inyunción o promesa, si hay esa llamada desde un habla que resuena ante nosotros, el «desde» marca un lugar y un tiempo que nos preceden, sin duda, pero para estar tanto delante de nosotros como antes de nosotros. Desde el porvenir, pues, desde el pasado como porvenir absoluto, desde el no saber y lo no advenido de un acontecimiento, de lo que queda por ser (to be): por hacer y por decidir (lo que significa en primer lugar, sin duda, el to be or not to be de Hamlet —y de todo heredero que, digamos, viene a jurar ante un fantasma—). Si «desde Marx» nombra un por-venir tanto como un pasado, el pasado de un nombre propio, entonces, lo propio de un nombre propio quedará siempre por venir. Y secreto. Quedará por venir no como el ahora futuro de lo que mantiene unida la «disparidad» (y Blanchot habla de lo imposible de una «disparidad» que, a su vez, «mantiene la unión»; queda por pensar cómo una disparidad podría, ella misma, mantener la unión, y si es posible hablar de la disparidad misma, de ella misma, de una mismidad sin propiedad). Lo que se enuncia «desde Marx» puede sólo prometer o recordar que hay que mantener la unión, en un habla que difiere, difiriendo no lo que afirma, sino difiriendo justamente para afirmar, para afirmar justamente, para poder (poder sin poder) afirmar la venida del acontecimiento, su por-venir mismo.

Blanchot no alude aquí a Shakespeare, pero no puedo entender «desde Marx», desde Marx, sin entender, como Marx, «desde Shakespeare». Mantener unido lo que no se mantiene unido, y la disparidad misma, la misma disparidad —volveremos constantemente a ello como a la espectralidad del espectro— es algo que sólo puede ser pensado en un tiempo de presente dislocado, en la juntura de un tiempo radicalmente dis-yunto, sin conjunción asegurada. No un tiempo de junturas negadas, quebradas, maltratadas, en disfunción, desa-justadas, según un dys de oposición negativa y de disyunción dialéctica, sino un tiempo sin

juntura asegurada ni conjunción determinable. Lo que aquí se dice del tiempo vale también, por consiguiente o por lo mismo, para la historia, incluso aunque ésta pueda consistir en reparar, en los efectos de coyuntura, y el mundo es eso, la disyunción temporal: «The time is out of joint», el tiempo está desarticulado, descoyuntado, desencajado, dislocado, el tiempo está trastocado, acosado y trastornado, desquiciado, a la vez desarreglado y loco. El tiempo está fuera de quicio, el tiempo está deportado, fuera de sí, desajustado. Dice Hamlet, que abre así una de esas brechas, saeteras a menudo poéticas y pensantes, desde las que Shakespeare cuidaba de la lengua inglesa sin dejar, al mismo tiempo, de marcar el cuerpo de la misma con algún flechazo sin precedentes. Ahora bien, ¿cuándo llama Hamlet de ese modo a la dis-yunción del tiempo, pero también de la historia y del mundo, la dis-yunción de los tiempos que corren, el desajuste de nuestro tiempo, cada vez el nuestro? ¿Y cómo traducir «The time is out of joint»? Una sorprendente diversidad dispersa en los siglos la traducción de una obra maestra, de una obra genial, de una cosa del espíritu que parece justamente ingeniárselas. Maligno o no, un genio opera, resiste y desafía siempre a la manera de una cosa espectral. La obra animada se convierte en esa cosa, la Cosa que se las ingenia en habitar sin propiamente habitar, o sea en asediar, como un inaprensible espectro, tanto la memoria como la traducción. Una obra maestra se mueve siempre, por definición, a la manera de un fantasma. La Cosa asedia, por ejemplo, habla y causa, habita las numerosas versiones de ese pasaje, «the time is out of joint», sin residir nunca en ellas, sin confinarse jamás en ellas. Plurales, las maneras de traducir se organizan, no se dispersan de cualquier modo. También se desorganizan por el efecto mismo del espectro, a causa de la Causa a la que se denomina el original, y que, como todos los fantasmas, dirige demandas más que contradictorias, justamente dispares. Parece que aquéllas se distribuyen aquí en torno a algunas grandes posibilidades o tipos. En «The time is out of joint», time tan pronto es el tiempo mismo, la temporalidad del tiempo, tan pronto lo que la temporalidad hace posible (el tiempo como historia, los tiempos que corren, el tiempo en que vivimos, los días de hoy en día, la época), tan pronto, por consiguiente, el mundo tal como va, nuestro mundo de hoy en día, nuestro hoy, la actualidad misma: allí donde nos va bien (whither), y allí donde no nos va bien, allí donde esto se pudre (wither), donde todo marcha

bien o no marcha bien, donde todo «va» sin ir como debería en los tiempos que corren. Time: es el tiempo, pero es también la historia, y es el mundo.

«The time is out of joint»: las traducciones se encuentran, ellas también, out of joint. Por correctas y legítimas que sean, y sea cual sea el derecho que se les reconozca, están todas desajustadas, como injustas en el hiato que les afecta: dentro de ellas mismas, ciertamente, puesto que su sentido permanece necesariamente equívoco, también en su relación entre sí y, por tanto, en su multiplicidad, finalmente o en primer lugar, en su irreductible inadecuación a la otra lengua o a la genialidad del acontecimiento que dicta la ley, a todas las virtualidades del original. La excelencia de la traducción no puede hacer nada para remediarlo. Peor, y esto es lo más dramático, no puede sino agravar o sellar la inaccesibilidad de la otra lengua. Veamos algunos ejemplos franceses, de entre los más notables, irreprochables e interesantes:

1. «Le temps est hors de ses gonds» [«El tiempo está fuera quicio»]6. La traducción de Yves Bonnefoy parece la más segura. Parece dejar abierta y suspendida, como en la epojé de ese tiempo mismo, la mayor potencialidad económica de la fórmula. Más técnica que orgánica, ética o política (lo que no deja de ser un hiato), la figura del quicio parece la más próxima al uso dominante y a la multiplicidad de usos del idioma que traduce.

2. «Le temps est détraqué» [«El tiempo está trastornado»]7. Traducción más bien arriesgada: cierto uso de la expresión permite pensar en el tiempo que hace (weather).

3. «Le monde est à l'envers» [«El mundo está al revés»]8: un «al revés» muy próximo a un «de través» que parece, a su vez, más próximo al original.

4. «Cette époque est deshonorée» [«Esta época está deshonrada»]9. Por sorprendente que parezca a primera vista, la lectura de Gide concuerda, no obstante, con la tradición de un idioma que, de Moro a Tennyson, otorga un sentido aparentemente más ético o político a esta expresión. Out of joint calificaría la decadencia moral o la corrupción de la ciudad, el desarreglo o la perversión de las costumbres. Se pasa fácilmente de lo desajustado a lo injusto. Éste

es nuestro problema: ¿cómo justificar este paso del desajuste (valor más bien técnico-ontológico que afecta a una presencia) a una injusticia que ya no sería ontológica? ¿Y si el desajuste fuera, por el contrario, la condición de la justicia? ¿Y si ese doble registro condensara su enigma, justamente, y potencializara su sobre-potencia en aquello que da su fuerza inaudita a la frase de Hamlet: The time is out of joint? No nos sorprendamos por ello, el Oxford English Dictionary pone esta frase como ejemplo de inflexión ético-política. Se capta con este notable ejemplo la necesidad de lo que decía Austin: un diccionario de palabras no puede nunca dar definiciones, sólo da ejemplos. La perversión de lo que, out of joint, no marcha bien o va de través (de través, pues, más que al revés), la vemos fácilmente oponerse como lo oblicuo, lo torcido, lo torticero o el través, a la rectitud, a la buena dirección de lo que va derecho, al espíritu de lo que orienta o funda el derecho —y conduce directamente, sin desvío, hacia la buena dirección, etc.—10. Hamlet, por otra parte, contrapone claramente el estar out of joint del tiempo a su estar derecho, en derecho o en el camino derecho de lo que marcha bien. Maldice, incluso, la suerte que le habría hecho nacer para reparar un tiempo que marcha de través. Maldice el destino que le habría destinado justamente a él, a Hamlet, a hacer justicia, a volver a poner las cosas en orden, a volver a poner la historia, el mundo, la época, el tiempo, del derecho, en el camino derecho, a fin de que, conforme a la regla de su justo funcionamiento, avance derecho —y según el derecho—. Esta quejumbrosa maldición parece, ella misma, afectada por la torsión o por el entuerto que denuncia. Conforme a una paradoja que se plantea y resuelve por sí misma, Hamlet no maldice tanto la corrupción del tiempo. Más bien, y en primer lugar, maldice ese injusto efecto del desarreglo, a saber, la suerte que le habría destinado a él, a Hamlet, a volver a colocar en sus goznes un tiempo dislocado —y a volver a ponerlo al derecho, a reponerlo conforme al derecho—. Maldice su misión: hacer justicia por una di-misión del tiempo. Jura contra un destino que le conduce a hacer justicia por una falta, una falta del tiempo y de los tiempos, rectificando una dirección: haciendo de la rectitud y del derecho (to set it right) un movimiento de la corrección, de la reparación, de la restitución, de la venganza, de la revancha, del castigo. Jura contra esa desdicha, y esa desdicha carece de fondo, pues no es otra que él mismo, Hamlet. Hamlet está out of joint porque maldice su propia

misión, el castigo que consiste en deber castigar, vengar, ejercer la justicia y el derecho bajo la forma de represalias; y lo que maldice en su misión es esa expiación de la expiación misma; en primer lugar, el que le sea innata, dada tanto por su nacimiento como en su nacimiento. Asignada, por tanto, por quien (o aquello que) vino antes que él. Como Job (3, 1), maldice el día que le vio nacer: «The time is out of joint: O cursed spite. That ever I was born to set it right». To set it right es traducido por rejointer [recomponer, volver a colocar en el quicio] (Bonnefoy), rentrer dans l'ordre [restablecer el orden] (Gide), remettre droit [volver a poner derecho] (Derocquigny), remettre en place [volver a poner en su sitio] (Malaplate). El golpe fatal, el entuerto trágico que habría sido hecho en su nacimiento mismo, la hipótesis de una intolerable perversión en el orden mismo de su destino, es el haberle hecho ser, a él, a Hamlet, y nacer, para el derecho, en virtud del derecho, reclamándole así que vuelva a poner el tiempo en el camino derecho, a hacer derecho, a impartir justicia y enderezar la historia, el entuerto de la historia. No hay tragedia, no hay esencia de lo trágico sino bajo la condición de esa originariedad, para mayor precisión: de esa anterioridad pre-originaria y propiamente espectral del crimen. Del crimen del otro, una fechoría cuyo acontecimiento y cuya realidad, cuya verdad, no pueden nunca presentarse en carne y hueso, sino solamente dejarse presumir, reconstruir, fantasear. Sin embargo, no se deja de cargar, desde el nacimiento, con una responsabilidad, aunque sólo sea para tener que reparar un mal en el preciso momento en que nadie sería capaz de reconocerlo, salvo confesándose confesando al otro, como si esto viniera a ser lo mismo. Hamlet maldice el destino que le habría destinado a ser el hombre del derecho, justamente, como si maldijera el derecho mismo que habría hecho de él un enderezador de entuertos, aquel que, al igual que el derecho, no puede venir sino después del crimen, o, simplemente, después: es decir, en una generación necesariamente segunda, originariamente tardía y, desde entonces, destinada a heredar. No se hereda nunca sin explicarse con algo del espectro (y con algo espectral), y desde ese momento, con más de un espectro. Con la falta, pero también con la inyunción de más de uno. Ése es el entuerto originario, la herida de nacimiento que padece, una herida sin fondo, una tragedia irreparable, la maldición indefinida que marca la historia del derecho o la historia como derecho: que el tiempo esté out of joint,

eso es, lo que está también atestiguado por el nacimiento, incluso cuando éste condena a alguien a no ser el hombre del derecho sino en tanto que heredero enderezador de entuertos, es decir, castigando, condenando, matando. La maldición estaría inscrita en el derecho mismo. En su origen homicida.

Si el derecho se sustenta en la venganza, como parece lamentar Hamlet —antes que Nietzsche, antes que Heidegger, antes que Benjamin—, ¿no puede aspirarse a una justicia que, un día, un día que ya no pertenecería a la historia, un día casi mesiánico, se encontraría por fin sustraída a la fatalidad de la venganza? Mejor que sustraída: ¿infinitamente ajena, heterogénea en su fuente? Y ¿está ese día ante nosotros, por venir, o es más antiguo que la memoria misma? Si es difícil, en verdad imposible, hoy en día, decidir entre ambas hipótesis, es justamente porque The time is out of joint: tal sería la corrupción originaria del día de hoy o, asimismo, tal sería la maldición del justiciero, del día en que nací. ¿Resulta imposible reunir en torno a un foco la plurivocidad aparentemente desarreglada (ella misma out of joint) de estas interpretaciones? ¿Es posible encontrarle una regla de cohabitación en ese foco, bien entendido que éste estará siempre asediado, más que habitado, por el sentido del original? Ésta es la genialidad, la insigne agudeza, la firma de la Cosa «Shakespeare»: autorizar cada una de las traducciones, hacerlas posibles e inteligibles sin reducirse nunca a ellas. Su conexión reconduciría a lo que, en el honor, la dignidad, la buena imagen, el renombre, el título o el nombre, la legítima titularidad, lo estimable en general, lo justo mismo, si no el derecho, supone siempre la conexión, la reagrupación articulada consigo, la coherencia, la responsabilidad11. Pero si la conexión en general, si la juntura del joint supone, en primer lugar, la conexión, la justeza o la justicia del tiempo, el ser-consigo o la concordia del tiempo, ¿qué pasa cuando el tiempo mismo viene a estar out of joint, dis-yunto, desajustado, inharmónico, descompuesto, desacordado o injusto? ¿Anacrónico?

¡Qué no pasa en dicha anacronía! Puede ser que The time, el tiempo mismo, justamente, siempre como «nuestro tiempo», la época y el mundo entre nosotros, los nuestros cada día, en el día de hoy, el presente como nuestro presente. Sobre todo cuando entre nosotros «esto no marcha», justamente: cuando «todo va mal», cuando esto

no va, cuando anda mal. Pero con el otro ¿no es necesaria esa disyunción, ese desajuste del «todo va mal» para que se anuncie el bien, o al menos lo justo? La disyunción ¿no es acaso la posibilidad misma del otro? ¿Cómo distinguir entre dos desajustes, entre la disyunción de lo injusto y la que abre la infinita disimetría de la relación con el otro, es decir, el lugar para la justicia? No para la justicia calculable y distributiva. No para el derecho, el cálculo de la restitución, la economía de la venganza o del castigo (ya que si Hamlet es una tragedia de la venganza o del castigo en el triángulo o el círculo de un Edipo que habría dado un paso más en la represión [Freud, Jones, etc.] todavía hay que pensar la posibilidad de un paso más allá de la represión: hay un más allá de la economía de la represión cuya ley le empuja a desbordarse a sí misma en el transcurso de una historia, ya sea la historia del teatro o la de la política entre Edipo rey y Hamlet). No el lugar para la igualdad calculable, por tanto, para la contabilidad o la imputabilidad simetrizante y sincrónica de los sujetos o de los objetos, no para un hacer justicia que se limitaría a sancionar, a restituir y a resolver en derecho, sino para la justicia como incalculabilidad del don y singularidad de la ex-posición no-económica a otro. «La relación con el otro, es decir, la justicia», escribe Lévinas12. Lo sepa o no, Hamlet habla en la apertura de esa cuestión —la llamada del don, de la singularidad, de la venida del acontecimiento, de la relación excesiva o excedida con el otro— cuando declara: «The time is out of joint». Y esta cuestión no se disocia ya más de todas aquellas que Hamlet aprehende como tales, la de la Cosa-espectro y del Rey (Thing, King), la del acontecimiento, del ser-presente y de lo que hay que ser, o no, to be or not to be, de lo que hay que hacer, lo que quiere decir también pensar: hacer hacer o dejar hacer, hacer o dejar venir, o dar, incluso, la muerte. ¿Cómo la preocupación por lo que hay que ser cruza, aunque sea para excederla, la lógica de la venganza o del derecho? Trayectoria necesariamente sin rumbo y sin garantía. Trayectoria de una precipitación hacia la cual tiembla, vibra, se orienta y se desorienta a la vez la cuestión que se dirige aquí a nosotros bajo el nombre o en el nombre de la justicia, traducción ésta ciertamente problemática de Diké. Uno de los lugares más sensibles, aunque desde luego no el único, en esta singular topología sería, quizá, hoy día, La sentencia de Anaximandro. Heidegger interpreta allí Diké como juntura, conexión, ajuste, articulación del acorde o de la harmonía, Fug,

Fuge (Die Fuge ist der Fug). En tanto se la piensa a partir del ser como presencia (als Anwesen gedacht), Diké conjunta harmoniosamente, de alguna manera, la juntura y el acorde. Adikia, lo contrario: a la vez lo que está disyunto, desencajado, torcido y fuera del derecho, en el entuerto de lo injusto, incluso en la necedad13.

Anotemos de pasada que mit Fug und Recht significa normalmente «con derecho», o «a justo título», «con razón» versus «sin razón». El equivalente alemán de out of joint, en el sentido de «desarticulado, dislocado, desencajado, fuera de sí, descompuesto, fuera de sus goznes, fuera de quicio, dis-yunto, desajustado», es aus den Fugen, aus den Fugen gehen. Ahora bien, cuando Heidegger insiste en la necesidad de pensar Diké más acá, antes o aparte de las determinaciones jurídico-morales de la justicia, reencuentra, en su lengua, con aus den Fugen, las virtualidades múltiples, reagrupadas y suspendidas de «The time is out of joint»: algo en el presente no va, no va como debería ir. Así:

La palabra adikia dice, en primer lugar, que la diké no está ahí (wegbleibt). Se acostumbra a traducir diké por «derecho» (Recht). En las traducciones de la sentencia (des Spruches) [de Anaximandro], se traduce incluso por «castigo». Si apartamos nuestras representaciones jurídico-morales (juristisch-moralischen Vorstellungen), si nos atenemos a lo que le ocurre a la palabra, entonces adikia dice que allí donde ella reina, algo no va como debería (dass es, wo sie waltet, nicht mit rechten Dingen zugeht). Lo que significa: algo está fuera de quicio, disyunto (etwas ist aus den Fugen). No obstante, ¿de qué se trata? Del presente, en su transitoria estancia (Vom je-weilig Anwesenden)14.

Es importante llamar la atención, aquí, a propósito de la traducción publicada de je-weilig («en su transitoria estancia»), que la escritura meditativa de Heidegger pasa, sin duda, por esta determinación del presente (Anwesend) como je-weilig (del momento, de la época, cada vez, etc.), luego, por esa indispensable atribución que es la de Weile (momento, momento que pasa, lapso de tiempo) o de weilen

(quedar, permanecer, quedar, morar). Pero más importante aún parece aquí la interpretación del Weilen: un paso, ciertamente y, por tanto, un momento, transitorio por definición, pero cuya transición viene, por así decirlo, del porvenir. Proviene de lo que, por esencia, aún no provino, menos aún vino y que, por tanto, queda por venir. El paso de este tiempo del presente viene del porvenir para ir hacia el pasado, hacia el ir de lo ido («Das Weilen ist der Übergang aus Kunft zu Gang. Das Anwesende ist das Je-weilige»)15. «Pero entonces —prosigue Heidegger—, ¿dónde, pues, en el ente presente, hay junturas? ¿Dónde hay una sola junta (nur eine Fuge)? ¿Cómo puede el presente (das Anwesende) ser (estar) sin junta, adikon, es decir, disyunto (aus der Fuge)?». Es decir, ¿out of joint? Pues puede traducirse a Heidegger, lector de Anaximandro, a la lengua de Hamlet: ¿cómo es posible esto, a saber que el presente y, por tanto, el tiempo, esté out of joint? La secuencia de la interpretación no puede ser reconstruida aquí. Exigiría largos y minuciosos desarrollos. Indiquemos sólo una hipótesis de lectura y el principio de una cuestión: ¿significaría el Spruch de Anaximandro que a la presencia del presente, al eon de los eonta, pertenece la adikia, la dis-yunción, aquello que se traduce la mayoría de las veces, como hizo Nietzsche en este caso, por injusticia (Ungerech-tigkeit)? ¿Se podría concluir de ello cierto «pesimismo» o «nihilismo» en la experiencia griega del ser? Heidegger lo pone en duda. Tanto al pesimismo nihilista como al optimismo, contrapone la «huella» de lo «trágico», de una esencia de lo trágico (seguimos sin estar lejos de Edipo o de Hamlet) que no se deja explicar de forma «estética» o «psicológica»16, lo que quiere decir también, para Heidegger, psicoana-lítica. Más allá de lo estético-psicoanalítico, esta huella de lo trágico nos induce a pensar, a partir de la interpretación del ser del ente, el didonai diken [...] tes adikias17 [trad. castellana, p. 299]. ¿Cuál es ese don de la Diké? ¿Qué es esa justicia más allá del derecho? ¿Viene sólo a compensar un agravio, a restituir algo debido, a aplicar el derecho o a hacer justicia? ¿Viene sólo a hacer justicia o, por el contrario, a dar más allá del deber, de la deuda, del crimen o de la falta? ¿Viene sólo a reparar la injusticia (adikia) o, más precisamente, a rearticular como es debido la dis-yunción del tiempo presente (to set it right, como decía Hamlet)?

La disyunción en la presencia misma del presente, esa especie de no

contemporaneidad consigo mismo del tiempo presente (esa intempestividad o anacronía radicales a partir de las que intentaremos, aquí, pensar el fantasma) es algo que, según Heidegger, la sentencia de Anaximandro «dice y no dice»18.

A) Dice, desde luego, «inequívocamente» (eindeutig) que el presente (das Anwesende), en tanto que presente, está en la adikia, es decir, traduce Heidegger19, trastornado, desquiciado (aus der Fuge: out of joint, si se quiere). El presente es lo que pasa, el presente pasa, reside en ese pasaje transitorio (Weile), en el ir-y-venir, entre lo que va y lo que viene, en el punto medio entre lo que se va y lo que llega, en la articulación entre lo que se ausenta y lo que se presenta. Este entre-dos articula conjuntamente la doble articulación (die Fuge) conforme a la cual estos dos movimientos se conectan (gefügt). La presencia (Anwesen) está prescrita (verfugt), ordenada, dispuesta en las dos direcciones de la ausencia, en la articulación de lo que ya no es y de lo que todavía no es. Juntar e inyungir. Este pensamiento de la juntura es también un pensamiento de la inyunción.

B) Y, sin embargo, al declarar esto «inequívocamente», el Spruch dice también otra cosa —o no dice aquello sino bajo condición—. No hablaría de la disyunción (adikia) o de la «injusticia» del presente sino para decir que hay que didonai diken. (El deber o la deuda del es preciso están quizá de más, incluso aunque Nietzsche traduzca: Sie müssen Busse zahlen, deben expiar.) En cualquier caso, se trata de donar. De donar la Diké. No de hacer justicia, de traerla de vuelta, según el castigo, el pago o la expiación, como se traduce la mayoría de las veces (Nietzsche y Diels). Se trata, en primer lugar, de un don sin restitución, sin cálculo, sin contabilidad. Heidegger sustrae así aquel don a todo horizonte de culpabilidad, de deuda, de derecho e incluso, quizá, de deber. Heidegger querría sobre todo desgajarlo de aquella experiencia de la venganza cuya idea, dice, sigue siendo muy «apreciada por aquellos para quienes tan sólo lo Vengado (das Gerächte) es lo Justo (das Gerechte)». (Lo que, dicho sea de pasada, no descalificaría en absoluto, ni en este caso ni en otros, una lectura, psicoanalítica o no, de la lógica de la venganza, por ejemplo en Hamlet, y allí donde permanezca así de pujante. No obstante, y sin privarla de su pertinencia, esa otra lectura hace aparecer precisamente su clausura

económica, incluso la fatalidad circular, el límite mismo que hace posible la pertinencia o la justeza de esa interpretación. Este último límite impide, en efecto, comprender aquello mismo de lo que quiere dar razón: la tragedia, justamente, la vacilación en vengar, la deliberación, la no-naturalidad o la no-automaticidad del cálculo: la neurosis, si se quiere.) La cuestión de la justicia, que lleva siempre más allá del derecho, no se separa ya, ni en su necesidad ni en sus aporías, de la del don. En un movimiento que he evocado en otro lugar20, Heidegger interroga la paradoja de ese don sin deuda y sin culpabilidad. En efecto, entonces se pregunta, como siguiendo una huella de ese Plotino a quien no nombra ni aquí ni casi nunca: ¿es posible donar lo que no se tiene?

¿Qué quiere aquí decir donar? ¿Cómo puede lo que reside transitoriamente, desplegándose en la dis-yunción, con-juntar? (Wie soll das Je-Weilige, das in der Un-Fuge west, Fuge geben können?) ¿Puede dar lo que no tiene? (Kann es geben, was es nicht hat?) (¿Y, si dona, no abandona precisamente la conjunción?)21.

Respuesta de Heidegger: el donar no reposa aquí más que en la presencia (Anwesen), no significa sólo abandonar (weggeben) sino, más originariamente, acordar, es decir, aquí zugeben, que marca en la mayoría de los casos la adición, incluso el exceso, en cualquier caso, aquello que se ofrece como suplemento, por aña-didura, fuera del comercio, sin intercambio, y eso se dice a veces de una obra musical o poética. Esta ofrenda es suplementaria, pero sin coste adicional, aunque necesariamente excesiva respecto a la renuncia o la privación que separaría de lo que se podría tener. La ofrenda consiste en dejar: en dejar al otro aquello que le corresponde como propio. (Solches Geben lässt einem anderen das gehören, was als Gehöriges ihm eignet22.) Ahora bien, precisa entonces Heidegger, lo que corresponde como propio (eignet) a un presente, aunque sea al presente del otro, al presente como otro, es la conjunción de su estancia, de su tiempo, de su momento (die Fuge seiner Weile). Lo que uno no tiene y, por consiguiente, no tiene que abandonar pero que uno da al otro, por añadidura, por encima del mercado, del regateo, del agradecimiento, del comercio y de la mercancía, es el

dejar al otro ese acuerdo consigo mismo que le es propio (ihm eignet) y le da presencia. Si seguimos traduciendo esta palabra, «justicia», por Diké y si, como hace Heidegger, se piensa Diké a partir del ser como presencia, se confirmaría que la «justicia» es ante todo, y finalmente, y sobre todo propiamente, la conjunción del acuerdo: la conjunción propia del otro, donada por quien no la tiene. Injusticia sería la dis-yunción o la des-conjunción (citemos una vez más: «Diké, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fügende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug»).

Y aquí vendría nuestra pregunta: ¿no disimetriza Heidegger —como siempre hace— en favor de lo que en efecto interpreta él como la posibilidad del favor mismo, del favor acordado, a saber del acuerdo que reúne o recoge armonizando (Versammlung, Fug), aunque sea en la mismidad de los diferentes [différents] o de los desacuerdos [différends], y antes de la sín-tesis de un sis-tema? Una vez reconocidas la fuerza y la necesidad de pensar la justicia a partir del don, es decir, más allá del derecho, del cálculo y del comercio, reconocida por tanto la necesidad (sin fuerza, justamente, sin necesidad, quizá, y sin ley) de pensar el don al otro como el don de lo que no se tiene y que, desde entonces, paradójicamente, no puede sino corresponder al otro, ¿no hay un riesgo de inscribir todo este movimiento de la justicia bajo el signo de la presencia, aunque sea de la presencia en el sentido del Anwesen, del acontecimiento como venida-a-la-presencia, del ser como presencia unida consigo misma, de lo propio del otro como presencia?, ¿como presencia del presente recibido, ciertamente, pero apropiable como lo mismo y así re-unido?

Más allá del derecho, y todavía más allá de la juridicidad, más allá de la moral, y todavía más allá del moralismo, la justicia como relación con el otro ¿acaso no supone, por el contrario, el irreductible exceso de una dis-yunción o de una anacronía, cierto Un-Fuge, cierta dislocación out of joint en el ser y en el tiempo mismo, una dis-yunción que, por afrontar siempre el riesgo del mal, de la expropiación y de la injusticia (adikia) contra los cuales no hay garantía calculable, sólo ella podría hacer justicia o impartir justicia al otro como otro? ¿Un hacer que no se agotaría en la acción y un impartir que no sería lo mismo que restituir? Para decirlo rápidamente y para formalizar al máximo las apuestas: aquí,

en esta interpretación del Un-Fug (a partir o no del ser como presencia y de la propiedad de lo propio), entraría en juego la relación de la deconstrucción con la posibilidad de la justicia, la relación de la deconstrucción (en tanto que ésta procede de la irreductible posibilidad del Un-Fug y de la dis-yunción anacrónica, y en tanto que extrae de ahí el recurso mismo y la inyunción de su afirmación reafirmada) con lo que debe (sin deuda ni deber) entregarse a la singularidad del otro, a su precedencia o a su solícita proveniencia absolutas, a la heterogeneidad de un pre- que significa, sin duda, lo que viene antes que yo, antes que todo presente, por tanto, antes que todo presente pasado, pero también aquello que, por eso mismo, viene del porvenir o como porvenir: como la venida misma del acontecimiento. La necesaria dis-yunción, la condición des-totalizante de la justicia, es aquí la del presente y, al tiempo, la condición misma del presente y de la presencia del presente. Aquí se anunciaría siempre la deconstrucción como pensamiento del don y de la indeconstructible justicia, indeconstructible condición de toda deconstrucción, cierto, pero condición que está ella misma en deconstrucción y permanece, y debe permanecer —ésta es la inyunción— en la dis-yunción del Un-Fug. En caso contrario, descansaría en la buena conciencia del deber cumplido, perdería la oportunidad del porvenir, de la promesa o de la llamada, del deseo también (es decir, su «propia» posibilidad), de ese mesianismo desértico (sin contenido ni mesías identificables), de ese desierto abisal también, «desierto en el desierto», del que hablaremos más adelante, un desierto que hace señas hacia el otro, desierto abisal y caótico, si es que el caos describe antes que nada la inmensidad, la desmesura, la desproporción de una boca abierta de par en par —en la espera o en la llamada de lo que denominamos aquí, sin saber, lo mesiánico: la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante* como justicia. Lo mesiánico, creemos que sigue siendo una marca imborrable —que ni se puede ni se debe borrar— de la herencia de Marx y, sin duda, del heredar, de la experiencia de la herencia en general. De no ser así se reduciría la acontecibilidad del acontecimiento, la singularidad y la alteridad del otro.

En caso contrario, la justicia corre el riesgo de reducirse de nuevo a reglas, normas o representaciones jurídico-morales, en un inevitable horizonte totalizador (movimiento de restitución adecuada, de

expiación o de reapropiación). Heidegger corre ese riesgo, a pesar de tantas precauciones necesarias, desde el momento en que da primacía, como lo hace siempre, a la re-unión y a lo mismo (Versammlung, Fuge, legein, etc.) sobre la desconexión que implica mi dirección al otro, sobre la interrupción que reclama el respeto que, a su vez, la rige, sobre una diferencia cuyo único, diseminado en las innumerables virutas del absoluto entreverado con cenizas, no se asegurará jamás en el Uno. Lo que, por otra parte, no deja jamás de suceder también, pero no sucede sino en la huella de lo que sucedería de otra manera y, por tanto, sucede también, como un espectro, en lo que no sucede. Hamlet no sería capaz de tranquilizarse en un «buen fin»: al menos ni en el teatro ni en la historia. Estar out of joint —sea ello ahí el ser o el tiempo presentes, es algo que puede hacer daño o hacer el mal— es sin duda la posibilidad misma del mal. Pero sin la apertura de esta posibilidad puede que no quede, más allá del bien y del mal, sino la necesidad de lo peor. Una necesidad que no sería (ni siquiera) fatalidad.

Inyunciones y fe jurada: lo que procuraremos pensar aquí. Tendremos que intentar comprender conjuntamente, conjuntar si se quiere, dos signos en uno, un doble signo. Hamlet declara «The time» «out of joint», justamente en el momento del juramento, de la inyunción de jurar, de conjurar, en el momento en que el espectro, y el espectro es siempre un conjurado, acaba de ordenar, una vez más, desde abajo, desde debajo de la tierra o desde debajo de la escena (beneath): «Jurad» (swear) (acto I, esc. V). Y unos conjurados juran todos a la vez (They swear).

Seguimos leyendo, de determinada manera, «Los tres discursos de Marx». No los olvidemos. Blanchot nos recuerda que éstos nos pedirían, en primer lugar, pensar el «mantener la unión» de la disparidad misma. No el mantener unida la disparidad, sino el colocarnos allí donde la disparidad misma mantiene la unión, sin perjudicar la dis-yunción, la dispersión o la diferencia, sin borrar la heterogeneidad del otro. Se nos pide (tal vez se nos prescribe) que nosotros vayamos al porvenir, que nos juntemos en ese nosotros, allí donde la disparidad va a ese singular juntar, sin concepto ni garantía de determinación, sin saber, sin o antes de la sintética

junción de la conjunción o de la disyunción. La alianza de un volver-a-juntar sin con-junto, sin organización, sin partido, sin nación, sin Estado, sin propiedad (el «comunismo» que denominaremos más adelante la nueva Internacional).

Hay una cuestión que todavía no se ha planteado. No como tal. Quedaría, más bien, ocultada por la respuesta filosófica, diremos, más precisamente, ontológica del propio Marx. Responde a lo que nosotros llamamos aquí —Blanchot no lo hace— el espíritu o el espectro. Cuestión ocultada, digamos, por un tiempo y en alguna medida, ciertamente. Pero todas esas palabras traicionan: tal vez ya no se trata en absoluto de una cuestión y apuntamos más bien hacia otra estructura de la «presentación», con un gesto de pensamiento o de escritura, y no hacia la medida de determinado tiempo. La cosa pasa, debería pasar allí donde Blanchot habla de una «ausencia de cuestión», el colmo que prescinde del vacío, el lleno-en-exceso hecho para evitar el vacío:

Al dar respuesta —la alienación, el primado de la necesidad, la historia como proceso de la práctica material, el hombre total— deja, sin embargo, indeterminadas o indecisas las cuestiones a las cuales responde: según que el lector de hoy o el lector de ayer formulen diferentemente lo que, según él, debería ocupar un lugar dentro de semejante ausencia de cuestión —llenando así un vacío que debería más bien ser siempre continuamente vaciado—, este discurso de Marx se interpreta unas veces como humanismo, incluso historicismo, otras como ateísmo, antihumanismo, incluso nihilismo23.

Traduzcamos a este lenguaje de Blanchot la hipótesis aquí aventurada: abierta a través de la firma de Marx como una cuestión, pero también como una promesa o una llamada, la espectralidad, cuya «lógica» analizaremos, habría sido recubierta («llenando un vacío», como dice Blanchot, allí donde el vacío «debería más bien ser siempre continuamente vaciado») por la respuesta ontológica de Marx. Respuesta del propio Marx, para quien el fantasma debe no ser nada (no-ente, no-efectividad, no-vida) o nada imaginario,

incluso aunque esta nada tome cuerpo, un cierto cuerpo, al que nos acercaremos más tarde. Y también respuesta de sus sucesores «marxistas» dondequiera que éstos, práctica, concretamente, de manera terriblemente efectiva, masiva e inmediata, han sacado sus conclusiones políticas (al precio de millones y millones de fantasmas suplementarios que no dejarán de protestar en nosotros; Marx tenía los suyos, nosotros tenemos los nuestros, pero las memorias no entienden de semejantes fronteras: por definición, estos [re]aparecidos atraviesan las paredes, día y noche, engañan a la conciencia y se saltan las generaciones).

Por consiguiente, resulta inútil precisarlo aquí, y más aún insistir excesivamente en ello: no hay ningún gusto por el vacío o por la destrucción en quien satisface esta necesidad de «vaciar» continuamente y de deconstruir respuestas filosóficas que consisten en totalizar, en llenar el espacio de la cuestión o en denegar su posiblidad, en huir de eso mismo que aquella habrá permitido entrever. Por el contrario, se trata aquí de un imperativo ético y político, de una llamada tan incondicional como la del pensamiento del que no se separa. Se trata de la inyunción misma —si es que la hay.

Lo que resuena también en «Los tres discursos de Marx» es la llamada o la inyunción política, el compromiso o la promesa (el juramento, si se quiere: «¡jurad!», swear!), esa performatividad originaria que no se pliega a convenciones preexistentes, como lo hacen todos los performativos analizados por los teóricos de los speech acts, pero cuya fuerza de ruptura produce la institución o la constitución, la ley misma, es decir, también el sentido que parece, que debería, que parece deber garantizarlo en reciprocidad. Violencia de la ley antes de la ley y antes del sentido, violencia que interrumpe el tiempo, lo desarticula, lo desencaja, lo desplaza fuera de su alojamiento natural: out of joint. Es ahí donde la différance, aun cuando permanece irreductible, irreductiblemente requerida por el espacia-miento de toda promesa y por el por-venir que viene a abrirla, no significa solamente, como se ha creído demasiado a menudo y tan ingenuamente, diferimiento, retraso, demora, posposición. En la incoercible différance se desencadena el aquí-ahora. Sin retraso, sin demora pero sin presencia, es el precipitarse de una singularidad absoluta, singular porque difiere-y-es-diferente

[différante], justamente, y siempre otra, que se liga necesariamente a la forma del instante, en la inminencia y en la urgencia: incluso si se dirige hacia lo que queda por venir, está la prenda (promesa, compromiso, inyunción y respuesta a la inyunción, etc). La prenda se da aquí ahora, antes incluso, tal vez, de que una decisión la confirme. Responde, así, sin esperar a la exigencia de justicia. Ésta es, por definición, impaciente, intransigente e incondicional.

No hay différance sin alteridad, no hay alteridad sin singularidad, no hay singularidad sin aquí-ahora.

(¿Por qué insistir en la inminencia, en la urgencia y la inyunción, en todo lo que, en ellas, no espera? Para intentar sustraer lo que vamos a decir de lo que amenaza —tenemos más de una señal de ello— con sucederle hoy en día a la obra de Marx, es decir, también a su inyunción. Lo que amenaza con suceder es que se intente utilizar a Marx en contra del marxismo a fin de neutralizar o de ensordecer, en todo caso, el imperativo político en la tranquila exégesis de una obra archivada. Se ve venir una moda o una coquetería a este respecto en la cultura y más precisamente en la universidad. ¿Qué hay de inquietante al respecto? ¿Qué hay que temer en lo que puede también convertirse en una operación de amortización? Este reciente estereotipo estaría destinado, se quiera o no, a despolitizar en profundidad la referencia marxista, a hacer lo posible, ofreciendo la imagen de la tolerancia, para neutralizar una fuerza potencial, en primer lugar, debilitando en ella un corpus, acallando en ella la revuelta (se acepta la vuelta con tal que no vuelva la revuelta que inspiró, en un principio, el levantamiento, la indignación, la insurrección, el impulso revolucionario). Se estaría dispuesto a aceptar la vuelta de Marx o la vuelta a Marx, a condición de silenciar aquello que, en él, prescribe no sólo descifrar sino también actuar, y convertir el desciframiento (de la interpretación) en una transformación que «cambie el mundo». En nombre de un viejo concepto de la lectura, semejante neutralización en curso intentaría conjurar un peligro: ahora que Marx ha muerto y, sobre todo, que el marxismo aparece en plena descomposición, parecen decir algunos, nos vamos a poder ocupar de Marx sin ser molestados —por los marxistas y, por qué no, por el propio Marx, es

decir, por un fantasma que todavía sigue hablando—. ¡Vamos a tratar de él serena y objetivamente, sin tomar partido: de acuerdo con las reglas académicas, en la universidad, en la biblioteca, en los coloquios! Vamos a hacerlo sistemáticamente, respetando las normas de la exégesis hermenéutica, filológica, filosófica. Si se aguza un poco el oído, se oye ya murmurar: ya lo ven, a pesar de todo, Marx no fue sino un filósofo más e incluso, se puede decir ahora que tantos marxistas se callan, un gran filósofo digno de figurar en los programas franceses de agregación, de los cuales ha estado demasiado tiempo proscrito. No pertenece ni a los comunistas, ni a los marxistas, ni a los partidos; debe figurar en nuestro gran canon de la filosofía política occidental. Vuelta a Marx, leámoslo por fin como un gran filósofo. Se ha oído esto y se seguirá oyendo.

Lo que querría intentar aquí, en el momento de volver la vista o de volver hacia Marx, es algo completamente distinto. Es hasta tal punto «otra cosa» que, más bien, y no será sólo por falta de tiempo y de espacio, insistiré más en lo que exige hoy en día que, sin demora, se haga todo lo posible por evitar la anestesia neutralizante de un nuevo teoricismo y por impedir que prevalezca una vuelta filosófico-filológica a Marx. Precisemos, insistamos: hacer todo lo posible para que no prevalezca pero no evitar que tenga lugar, ya que también sigue siendo necesaria. Esto me llevará, de momento, a dar paso al gesto político que hago aquí, en la apertura de un coloquio, y a dejar más bien en fase de programa y de indicaciones esquemáticas el trabajo de exégesis filosófica, y toda la scholarship que esta «toma de posición», hoy en día, todavía requiere.

Pero el aquí-ahora no se repliega ni en la inmediatez, ni en la identidad reapropiable del presente, aun menos de la presencia a sí. Si «llamada», «violencia», «ruptura», «inminencia» y «urgencia» son, en el párrafo siguiente, las palabras de Blanchot, la exigencia que él llama «siempre presente» debe implícitamente, nos parece, de hallarse afectada por la misma ruptura o la misma dislocación, el mismo «cortocircuito». No puede estar siempre presente, solamente puede ser, si la hay, no puede ser más que posible, debe incluso permanecer en el puede ser para seguir siendo exigencia. De no ser

así, volvería a convertirse en presencia, es decir, en sustancia, existencia, esencia, permanencia, de ninguna manera en la exigencia o la urgencia excesiva de la que Blanchot habla con tanta precisión. La «revolución permanente» supone la ruptura de lo que liga la permanencia a la presencia sustancial y, de manera más general, a toda ontología:

El segundo discurso [de Marx] es político: es breve y directo, más que breve y más que directo, ya que cortocircuita todo discurso. No acarrea ya un sentido, sino una llamada, una violencia, una decisión de ruptura. No dice nada, propiamente dicho; es la urgencia de lo que anuncia, vinculada a una exigencia impaciente y siempre excesiva, puesto que el exceso es su única medida: así, al llamar a la lucha e incluso (cosa que nos apresuramos en olvidar) al postular el «terror revolucionario» al recomendar la «revolución permanente» y al designar, siempre, la revolución no como una necesidad a plazo sino como una inminencia, pues es carácter propio de la revolución el no ofrecer demora, si abre y atraviesa el tiempo, haciendo que se la viva como exigencia siempre presente (1).

(1) Esto se puso de manifiesto, y de manera explosiva, en mayo del 6824.

Blanchot nombra, por fin, la necesaria desconexión de los lenguajes de Marx, su no contemporaneidad a sí mismos. Que éstos se «desjunten» y, en primer lugar, en el propio Marx, es algo que no se debe ni denegar ni reducir, ni siquiera deplorar. Aquello a lo que hay que volver constantemente, tanto aquí como en otros lugares, tanto a propósito de ese texto como de cualquier otro (y seguimos conservando aquí para este valor de texto un alcance sin límite) es a una heterogeneidad irreductible, a una intraducibilidad interna, en cierto modo, que no significa necesariamente debilidad o inconsistencia teórica. El defecto de sistema no es aquí un defecto. La heterogeneidad abre a lo contrario, se deja abrir por la fractura misma de aquello que afluye, viene o queda por venir —

singularmente del otro—. No habría ni inyunción ni promesa sin esta desconexión. Blanchot insistía en ello entonces (entre 1968 y 1971) para poner sobre aviso no contra el saber sino contra la ideología cientificista que a menudo, en nombre de la Ciencia, o de la Teoría como Ciencia, había podido intentar unificar o purificar el texto «bueno» de Marx. Si, aquí, Blanchot parece concordar con ciertos temas althusserianos, previene ya contra el riesgo que, según él, les era inherente:

El tercer discurso es el discurso indirecto (el más largo, pues) del lenguaje científico. A tal título, Marx es honrado y reconocido por los otros representantes del saber. Es, entonces, hombre de ciencia, responde a la ética del sabio, acepta someterse a cualquier revisión crítica. [...] Sin embargo, El Capital es una obra esencialmente subversiva. No tanto porque conduciría, por las vías de la objetividad científica, a la consecuencia necesaria de la revolución, cuanto por incluir, sin formularlo demasiado, un modo de pensar teórico que trastoca la idea misma de ciencia. Ni la ciencia ni el pensamiento salen, en efecto, intactos de la obra de Marx, y esto en el sentido más fuerte, por cuanto que la ciencia es designada allí como transformación radical de sí misma, teoría de una mutación siempre en juego en la práctica, así como, en dicha práctica, mutación siempre teórica25.

Este otro pensamiento del saber, por así decirlo, no excluye a la ciencia. Pero la trastoca y desborda su noción tradicional. Blanchot reconoce allí «el ejemplo de Marx». ¿Por qué el ejemplo?, preguntaremos, antes incluso de saber por qué «el ejemplo de Marx». Antes de citar de nuevo, insistamos en este punto. Un ejemplo lleva siempre más allá de sí mismo: abre, así, una dimensión testamentaria. El ejemplo es, en primer lugar, para los otros y está más allá de sí mismo. A veces, puede que siempre, quien da el ejemplo es desigual al ejemplo que da, incluso aunque haga todo lo posible por seguirlo de antemano, «aprender a vivir», decíamos, ejemplo imperfecto del ejemplo que da. Que da, dando entonces lo que no tiene e incluso lo que no es. Por eso, el ejemplo así disyunto se separa lo suficiente de sí mismo o de quien lo da

como para no ser ya o para no ser todavía ejemplo para él mismo. No tenemos por qué solicitar el acuerdo de Marx, muerto en esto antes incluso de estar muerto lisa y llanamente, para heredarlo: para heredar esto o aquello, esto más que aquello, que sin embargo nos viene por él, a través de él, cuando no de él. Y no tenemos por qué suponer que Marx estuvo de acuerdo consigo mismo. («Lo que es seguro es que no soy marxista», le habría confiado a Engels. ¿Habría que recurrir aún a él para decir lo mismo?). Pues Blanchot no vacila en darlo a entender, Marx vivía mal esta desconexión de las inyunciones en él, y el hecho de que fueran intraducibles unas a otras. ¿Cómo recibir, cómo entender un discurso, cómo heredarlo, desde el momento en que no se deja traducir de sí mismo a sí mismo? Eso puede parecer imposible. Y es probablemente imposible, hay que reconocerlo. Pero puesto que puede que en ello se resuma el extraño propósito de esta conferencia dedicada a los espectros de Marx, como la reconocida distorsión de su axioma, permítaseme, pues, darle la vuelta a la objeción. La traducibilidad garantizada, la homogeneidad dada, la coherencia sistemática absolutas es lo que hace seguramente (ciertamente, a priori y no probablemente) que la inyunción, la herencia y el porvenir, en una palabra, lo otro, sean imposibles. Es preciso la desconexión, la interrupción, lo heterogéneo, al menos si hay algún es preciso, si es preciso dar una oportunidad a algún es preciso, aunque sea más allá del deber26.

Una vez más, aquí como en otras partes, dondequiera que entre en juego la deconstrucción, se trataría de ligar una afirmación (sobre todo política), si la hay, a la experiencia de lo imposible, que no puede ser sino una experiencia radical del puede ser, del «tal vez».

Blanchot, pues, de nuevo; y en esta elipse tan potente, en esta declaración casi tácita, me tomo la libertad de subrayar algunas palabras donde Blanchot sólo lo hace, aunque significativamente, más que en el caso de múltiples y en el de a la vez, es decir, bajo el signo de la contradicción sin contradicción, de la diferencia no dialéctica (o «casi») que atraviesa y trabaja toda inyunción:

No desarrollemos más aquí estas observaciones. El ejemplo de Marx nos ayuda a comprender que la palabra de escritura, palabra de

incesante protesta, debe constantemente desarrollarse y romperse bajo formas múltiples. El discurso comunista es siempre a la vez tácito y violento, político y erudito, directo, indirecto, total y fragmentario, largo y casi instantáneo. Marx no vivió cómodamente con esta pluralidad de lenguajes que siempre están chocando y descoyuntándose en él. Incluso aunque estos lenguajes parecen converger hacia el mismo fin, no podrían ser retraducidos uno a otro, y su heterogeneidad, el hiato o la distancia que los descentran, los tornan no contemporáneos y tales que, produciendo un efecto de distorsión irreductible, obligan a quienes tienen que sostener su lectura (su práctica) a someterse a una incesante modificación.

La palabra «ciencia» se convierte de nuevo en una palabra clave. Admitámoslo. Pero recordemos que si hay ciencias, todavía no hay ciencia, ya que la cientificidad de la ciencia sigue estando bajo la dependencia de la ideología, una ideología que ninguna ciencia particular, aunque sea ciencia humana, podría reducir hoy en día, y por otra parte recordemos que ningún escritor, aunque fuera marxista, podría recurrir a la escritura como a un saber [...]27.

Hace más de treinta años, ya Blanchot escribía, pues, «El fin de la filosofía». Por esas fechas —en 1959—, una nota funeraria resonaba ya crepuscular, espectral —y, por tanto, resurreccional—. Re-insurreccional. Se trata del «espíritu» filosófico: su proceso mismo consiste en ir visiblemente en cabeza en el preciso momento de su «desaparición» y de su «entierro», en presidir la procesión de sus propios funerales y en elevarse en el transcurso de esta marcha, en confiar al menos en enderezarse lo suficiente como para mantenerse en pie («resurreción», «exaltación»). Este wake, esta gozosa velada fúnebre de la filosofía, es el doble momento de una «promoción» y de una «muerte de la filosofía», de una promoción en la muerte. La filosofía —¿es esto del todo nuevo?— he aquí que se convierte en su propio (re)aparecido; asedia, en lugar de habitarlos, sus propios lugares. Y la filosofía, por supuesto, es siempre más que la filosofía:

Esta promoción de la filosofía, convertida en la omnipotencia de nuestro mundo y en el curso de nuestro destino, no puede sino coincidir con su desaparición, anunciando al menos el comienzo de su entierro. A nuestro tiempo filosófico pertenecería, pues, esta muerte de la filosofía. Ésta no se remonta a 1917, ni siquiera a 1857, año en que Marx, como en un esfuerzo de feriante, habría procedido al desbaratamiento del sistema. Desde hace un siglo y medio, tanto con su nombre como con el de Hegel, el de Nietzsche, el de Heidegger, es la misma filosofía la que afirma o realiza su propio fin, ya lo entienda como plena realización del saber absoluto, su supresión teórica vinculada a su realización práctica, el movimiento nihilista en que se abisman los valores, o, finalmente, como el acabamiento de la metafísica, señal precursora de otra posibilidad que todavía no tiene nombre. Es éste el crepúsculo que acompaña, a partir de entonces, a todo pensador, extraño momento fúnebre que el espíritu filosófico celebra con una exaltación, por otra parte, a menudo gozosa, presidiendo sus lentos funerales en el curso de los cuales bien cuenta con, de una manera o de otra, obtener su resurrección. Y, por supuesto, semejante espera, crisis y fiesta de la negatividad, experiencia llevada a su extremo para saber qué resiste, no atañe sólo a la filosofía [...]28.

Inminencia y deseo de resurrección. ¿Re-nacimiento o (re)aparición? Al anochecer, no se sabe si la inminencia significa que lo esperado ha retornado ya. ¿No se ha anunciado ya? Por otra parte, anunciarse ¿no es, de alguna manera, estar ya ahí? No se sabe si la espera prepara la venida del por-venir o si recuerda la repetición de lo mismo, de la cosa misma como fantasma («What! ha's this thing appear'd againe tonight?»). Este no-saber no es ninguna laguna. Ningún progreso del conocimiento podría saturar una apertura que no debe tener nada que ver con el saber. Ni, por tanto, con la ignorancia. Esta apertura debe preservar esta heterogeneidad como la única oportunidad de un porvenir afirmado o, más bien, re-afirmado. Ella es el porvenir mismo, viene de él. El porvenir es su memoria. En la experiencia del fin, en su venida insistente, apremiante, siempre inminen-temente escatológica, en la extremidad del extremo hoy se anunciaría así el porvenir de lo que viene. Más que nunca, pues el porvenir sólo puede anunciarse como

tal y en toda su pureza desde un fin pasado: más allá, si ello es posible, del último extremo. Si ello es posible, si hay porvenir, pero ¿cómo suspender semejante cuestión o privarse de semejante reserva sin concluir de antemano, sin reducir de antemano, tanto el porvenir como su oportunidad?, ¿sin totalizar de antemano? Debemos distinguir aquí entre la escatología y la teleología, incluso si la apuesta por semejante diferencia corre constantemente el riesgo de borrarse en la más frágil o más ligera inconsistencia —y, en cierto modo, siempre y necesariamente estará privada de garantías contra este riesgo—. ¿Acaso no hay una extremidad mesiánica, un eskhaton, cuyo último acontecimiento (ruptura inmediata, interrupción inaudita, intempestividad de la sorpresa infinita, heterogeneidad sin cumplimiento) puede exceder, en cada instante, el plazo final de una fisis, como el trabajo, la producción y el telos de toda historia?

La cuestión, sí, es «whither?». No solamente de dónde viene el ghost sino, en primer lugar, ¿va a volver?, ¿no está ya llegando, y adónde va?, ¿y qué hay del porvenir? El porvenir sólo puede ser de los fantasmas. Y el pasado.

Al proponer este título, Espectros de Marx, pensé, inicialmente, en todas las formas de un asedio que me parece que organiza precisamente aquello que domina el discurso de hoy. En el momento en que un nuevo desorden mundial intenta instalar su neocapitalismo y su neoliberalismo, ninguna denegación consigue liberarse de todos los fantasmas de Marx. La hegemonía sigue organizando la represión y, por tanto, la confirmación de un asedio. El asedio pertenece a la estructura de toda hegemonía29. Pero yo no tenía, en un principio, en la cabeza el exordio del Manifiesto. En un sentido aparentemente diferente, Marx-Engels hablaban ya allí, en 1847-48, de espectro y, más precisamente, del «espectro del comunismo» (das Gespenst des Kommunismus). Espectro aterrador para todas las potencias de la vieja Europa (alle Mächte des alten Europa), pero espectro de un comunismo entonces por venir. De un comunismo, ciertamente, ya nombrable (y bastante antes de la Liga de los Justos o de la Liga de los Comunistas), pero todavía por venir más allá de su nombre. Ya prometido pero solamente prometido.

Espectro tanto más aterrador, dirán algunos. Sí, a condición de que alguna vez se pueda distinguir entre el por-venir de un espectro y su (re)aparecer. No lo olvidemos, en las inmediaciones de 1848 la primera Internacional tuvo que permanecer prácticamente secreta. El espectro estaba ahí (ahora bien, ¿qué es el estar-ahí de un espectro?, ¿cuál es el modo de presencia de un espectro? Es la única cuestión que querríamos plantear aquí). Pero aquello de lo cual era el espectro, el comunismo (das Gespenst des Kommunismus), aquello, por definición, no estaba ahí. Era temido como comunismo por venir. Ya se había anunciado, con ese nombre, desde hacía bastante tiempo, pero aún no estaba ahí. No es más que un espectro, parecían decir entonces, para tranquilizarse, esos aliados de la vieja Europa: con tal que en el porvenir no llegue a ser una realidad efectiva, efectivamente presente, manifiesta, no secreta. La cuestión que se planteaba en la vieja Europa era ya la cuestión del porvenir, la cuestión whither?, whither communism?, cuando no whither marxism? Se tratase, entonces, del porvenir del comunismo o del comunismo del porvenir, esta angustiosa cuestión no era solamente la de saber cómo afectaría el comunismo, en el porvenir, a la historia europea, sino también, más calladamente, ya, si habría aún un porvenir y una historia, sin más, para Europa. En 1848, el discurso hegeliano sobre el fin de la historia en el saber absoluto había resonado ya en Europa, en consonacia con muchos otros tañidos fúnebres. Y el comunismo se distinguía esencialmente de los otros movimientos obreros por su carácter internacional. Ningún movimiento político organizado en la historia de la humanidad se había presentado nunca hasta entonces como geo-político, inaugurando así el espacio que es ahora el nuestro y que alcanza hoy sus confines, confines de la tierra y confines de lo político.

Los representantes de aquellas fuerzas o de todos aquellos poderes (alle Mächte), o sea los Estados, querían tranquilizarse. Querían estar seguros. Estaban, pues, seguros, ya que no hay diferencia entre «estar seguro» y «querer estar seguro». Seguros y convencidos de que, entre un espectro y una realidad efectivamente presente, entre un espíritu y una Wirklichkeit, la frontera estaba asegurada. Debía estar asegurada. Debería estar asegurada. No, tendría que haberlo estado. La seguridad de esa certeza la compartían, por otra parte, con el propio Marx (ésa es la historia, volveremos sobre ella: en efecto, Marx pensaba, por su lado, el otro lado, que la frontera entre

el fantasma y la efectividad debería ser franqueada, como la utopía misma, por una realización, es decir, por una revolución; pero, él también, siempre creyó, siempre intentó creer en la existencia de esa frontera, como límite real y distinción conceptual. ¿Él también? No, alguien en él. ¿Quién? El «marxista» que engendró lo que ha dominado mucho tiempo con el nombre de «marxismo». Y que fue también asediado por aquello que intentaba excluir).

Hoy, casi un siglo y medio más tarde, son numerosos los que, en todo el mundo, parecen también angustiados por el espectro del comunismo, igualmente convencidos de que no se trata sino de un espectro sin carne, sin realidad presente, sin efectividad, sin actualidad, pero esta vez de un espectro presuntamente pasado. Sólo fue un espectro, se oye por todas partes hoy, una ilusión, una fantasía* o un fantasma. («Horatio saies, "'tis but our Fantasie", And will not let beleefe take hold of him».) Suspiro de alivio todavía inquieto: ¡actuemos de manera que, en el porvenir, no regrese! En el fondo, el espectro es el porvenir, está siempre por venir, sólo se presenta como lo que podría venir o (re)aparecer: en el porvenir, decían las potencias de la vieja Europa en el siglo pasado, es preciso que no se encarne. Ni en público ni en secreto. En el porvenir, se oye hoy en día por doquier, es preciso que no se re-encarne: no se le debe permitir que (re)aparezca, puesto que ha pasado. Es pasado.

¿Cuál es exactamente la diferencia, de un siglo a otro? ¿Es la diferencia entre un mundo pasado —cuando el espectro representaba una amenaza por venir— y un mundo presente, hoy que el espectro representaría una amenaza que algunos querrían creer pasada y cuyo regreso todavía, todavía en el porvenir, habría que conjurar?

¿Por qué el espectro es sentido, en ambos casos, como una amenaza? ¿Cuál es el tiempo y cuál es la historia de un espectro? ¿Hay un presente del espectro? ¿Ordena el espectro sus idas y venidas según la sucesión lineal de un antes y un después, entre un presente-pasado, un presente-presente y un presente-futuro, entre un «tiempo real» y un «tiempo diferido»?

Si hay algo como la espectralidad, hay razones para dudar de este tranquilizador orden de los presentes, y sobre todo de la frontera entre el presente, la realidad actual o presente del presente, y todo

lo que se le puede oponer: la ausencia, la no-presencia, la inefectividad, la inactualidad, la virtualidad o, incluso, el simulacro en general, etc. En primer lugar, hay que dudar de la contemporaneidad a sí del presente. Antes de saber si se puede diferenciar entre el espectro del pasado y el del futuro, del presente pasado y del presente futuro, puede que haya que preguntarse si el efecto de espectralidad no consiste en desbaratar esta oposición, incluso esta dialéctica, entre la presencia efectiva y su otro. Puede que haya que preguntarse si esta oposición, aunque sea dialéctica, no ha sido siempre un palenque y una axiomática común para el antagonismo entre el marxismo y la cohorte o alianza de sus adversarios.

Perdónenme esta formulación tan abstracta para un comienzo.

A mediados del último siglo, contra este espectro, para dar caza al mal, se había constituido una alianza. Marx no llamaba a esta coalición una Santa Alianza, expresión con la que juega en otros lugares. En el Manifiesto, la alianza de los angustiados conjurados agrupa, más o menos secretamente, a una nobleza y a un clero —en el viejo castillo de Europa—, para una increíble expedición contra aquello que, en la noche, ha asediado a esos Señores. En el crepúsculo, antes o después de una noche de pesadilla, en un presunto fin de la historia, se lleva a cabo una «santa montería contra el espectro»: «Todas las potencias de la vieja Europa se han aliado (verbündet) en una santa montería contra este espectro (zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst)».

Sería, pues, posible aliarse en secreto contra un espectro. Si Marx hubiera escrito su Manifiesto en mi lengua, estoy seguro de que, si se le hubiera ayudado a ello, habría jugado —los franceses sueñan con los juegos de palabras— con la palabra francesa conjuration [conjuración/conjuro]. Luego, habría diagnosticado para hoy la misma conjuración, esta vez no solamente en la vieja Europa sino también en la nueva Europa, en el Nuevo Mundo —que interesaba ya mucho a Marx hace un siglo y medio— y en todo el mundo, en el nuevo orden mundial donde se ejerce aún la hegemonía de ese nuevo mundo, quiero decir los Estados Unidos, una hegemonía más o menos crítica, mejor y peor garantizada que nunca.

La palabra francesa conjuration tiene la ventaja de hacer trabajar el

sentido y de producir, sin reapropiación posible, una plusvalía por siempre errante. Capitaliza, en primer lugar, dos órdenes de valor semántico. ¿Qué es, en francés, una conjuration?

La palabra conjuration reúne y articula entre sí las significaciones de dos palabras inglesas —y también de dos palabras alemanas.

1. Conjuration significa, por una parte, «conjuración». (Su homónimo inglés, conjuration, también designa dos cosas a la vez.)

a) Por una parte la conspiración (en inglés conspiracy, en ale-mán Verschwörung) de quienes se comprometen solemnemente, a veces secretamente, jurando a la vez, mediante un juramento (oath, Schwur), a luchar contra un poder superior. Esta conjuración es a la que Hamlet convoca, evocando la «Vision» inmediatamente anterior y el «honest Ghost», cuando pide a Horacio y a Marcelo que juren (swear't, Consent to swear). Que juren sobre su espada (upon my sword), pero que juren o se conjuren a propósito de la aparición espectral misma, y que prometan secreto a propósito de la aparición de un noble fantasma que, debajo de la escena, se conjura con Hamlet para pedir lo mismo a los conjurados: «(Ghost cries under the Stage: Sweare)». Es la aparición la que exige que se conjuren para silenciar la aparición, y que prometan el secreto respecto de lo que requiere semejante conjuración: no se debe saber de dónde procede la inyunción, la conjuración, el secreto prometido. Un hijo y el «noble fantasma» del padre, el fantasma presuntamente noble, el espíritu del padre, se conjuran para hacer que acontezca semejante acontecimiento.

b) Conjuration significa, por otra parte, la encantación mágica destinada a evocar, a hacer venir por la voz, a convocar un encanto o un espíritu. En resumidas cuentas, el conjuro es la llamada que hace venir por la voz y hace venir, pues, por definición, lo que no está ahí en el momento presente de la llamada. Esta voz no describe, lo que dice no constata nada, su habla hace llegar. Este uso es el que volvemos a encontrar en boca del Poeta al comienzo de Timón de Atenas. Después de haber preguntado: «¿Cómo va el mundo?» («How goes the world?») y de que el Pintor le haya dicho: «Se desgasta, Señor, a medida que va creciendo» («It wears, Sir, as it grows»), el Poeta exclama: «Sí, es cosa

conocida, pero ¿hay alguna rareza particular, algo extraño que no cuente aún sino con escasos ejemplos? Ved, pues». Entran, por puertas diferentes, un joyero, un comerciante y otros proveedores. «¡Oh Magia de la generosidad!, todos estos espíritus es tu poder el que los ha evocado (conjur'd to attend). Conozco al comerciante»:

Ay that's well known,

But what particular rarity? what strange,

Which manifold record not matches? See,

Magic of bounty! all these spirits thy power

Hath conjur'd to attend. I know the merchant.

Marx evoca, más de una vez, Timón de Atenas así como El mercader de Venecia, sobre todo en La ideología alemana. El capítulo sobre el «Concilio de Leipzig-San Max» ofrece también, ya lo precisaremos, un breve tratado del espíritu o una interminable drama-tización de fantasmas. Cierta «Conclusión comunista»30 recurre a Timón de Atenas. La misma cita reaparecerá en la primera versión de la Contribución a la crítica de la economía política. Se trata de una desencarnación espectralizante. Aparición del cuerpo sin cuerpo del dinero: no del cuerpo sin vida o del cadáver, sino de una vida carente de vida personal y de propiedad individual. Pero no carente de identidad (el fantasma es un «quien», no es simulacro en general, tiene una especie de cuerpo, pero sin propiedad, sin derecho de propiedad «real» o «personal»). Es preciso analizar lo propio de la propiedad, y cómo la propiedad (Eigentum) general del dinero neutraliza, desencarna, priva a toda propiedad (Eigentümlichkeit) personal de su diferencia. Esta fantasmatización de lo propio la habría comprendido el genio de Shakespeare hace siglos, y la habría expresado mejor que nadie. El ingenium de su genialidad paterna sirve de referencia, de caución o de confirmación en la polémica, es decir, en la guerra en curso —a propósito, justamente, del espectro fiduciario, del valor, del dinero,

o de su símbolo monetario, el oro:

Shakespeare sabía mejor que nuestros pequeño-burgueses imbuidos de teoría (unser theoretisierender Kleinbürger) lo poco que el dinero, la más general de todas las formas de propiedad (die allgemeinste Form des Eigentums), tiene que ver con las propiedades de la persona (mit der persönlichen Eigentümlichkeit) [...].

La cita hará también aparecer, beneficio suplementario pero completamente necesario, una fetichización teologizante, que siempre vinculará irreductiblemente la ideología a la religión (al ídolo o al fetiche) como principal figura suya, una especie de «dios visible» al que se dirigen la adoración, la oración, la invocación (Thou visible god). La religión, volveremos sobre ello, no ha sido nunca una ideología entre otras para Marx. Lo que el genio de un gran poeta —y el espíritu de un gran antepasado— habría expresado con profético resplandor, yendo de golpe más deprisa y más lejos, parece decir Marx, que nuestros compañeros burgueses en teoría económica, es el devenir-dios del oro, a la vez fantasma e ídolo, un dios sensible. Tras haber marcado la heterogeneidad entre la propiedad del dinero y la propiedad personal (tienen «tan poco que ver» entre ellas), añade Marx, y me parece una precisión no desdeñable, que verdaderamente no son sólo diferentes sino opuestas (entgegensetzt). Y entonces es cuando, cortando en el cuerpo del texto según unas opciones que será preciso analizar de cerca, extrae un largo pasaje de esa prodigiosa escena de Timón de Atenas (acto IV, esc. III). A Marx le gustan las palabras de esa imprecación. No hay que pasar nunca por alto la imprecación del justo. No hay que hacerla callar nunca en el texto más analítico de Marx. Una imprecación no teoriza, no se contenta con decir lo que es, sino que grita la verdad, promete, provoca. No es, su nombre lo indica, otra cosa que una plegaria. Dicha plegaria reprueba la maldición y condena a ella. Esas palabras de la impreca-ción se las apropia Marx con una fruición cuyas señales no pueden engañar. Declarando su odio al género humano («I am Misanthropos, and hate mankind»), con la cólera de un profeta judío y, a veces, con las

mismas palabras de Ezequiel, Timón maldice la corrupción, lanza el anatema, jura contra la prostitución: la prostitución ante el oro —y la prostitución del oro mismo—. Pero se toma, a pesar de ello, el tiempo de analizar la alquimia transfiguradora, denuncia la alteración de los valores, la falsificación y, sobre todo, el perjurio cuya ley es el oro. Nos imaginamos la paciencia impaciente de Marx (más que de Engels), cuando transcribe de su puño y letra, detenidamente, en alemán, la cólera de una imprecación profética:

Otro tanto de esto hará

Blanco lo negro, bello lo feo, verdadero lo falso,

Noble al vil, joven al viejo, valiente al cobarde...

Este esclavo amarillo...

Santificará la lepra blanca...

He ahí con qué volver a casar a la extenuada viuda,

y para ella,

Que daría arcadas a los gangrenosos del hospital,

Éste es su bálsamo y la especia

De un nuevo abril...

... ¡Tú, Dios visible (Thou visible god),

Que fundes estrechamente los incompatibles

Y los fuerzas a besarse.

sichtbare Gottheit,

Die du Unmöglichkeiten eng verbrüderst

Zum Kusz sie zwingst!31

Entre todos los rasgos de esta inmensa maldición de la maldición, Marx ha debido de borrar, en la economía de una larga cita, los que aquí más nos importan, por ejemplo, las aporías y el double bind que arrastran al acto mismo de jurar y de conjurar dentro de la historia misma de la venalidad. En el momento de inhumar el oro, con una azada en la mano, el sepulturero-profeta, que es todo menos un humanista, no se contenta con aludir a la ruptura de los votos, al nacimiento y a la muerte de las religiones («This yellow slave / Will knit and break religions; bless the accurs'd;», «Este dinero amarillo tramará y romperá los votos, bendecirá al maldito;»32). Timón conjura también al otro, le pide insistentemente que prometa, pero también conjura al perjurar y al reconocer su perjurio con un solo y mismo gesto bífido. En verdad, conjura al fingir la verdad, al fingir por lo menos que hace prometer. Pero si finge que hace prometer, se trata en realidad de hacer prometer no cumplir la promesa, es decir, no prometer, al tiempo que se hace como si se prometiese: como si se perjurase o se abjurase en el preciso momento del juramento; luego, siguiendo con la misma lógica, conjura a evitar los juramentos. Como si dijera, en resumidas cuentas: os conjuro, no juréis, abjurad de vuestro derecho a jurar, renunciad a vuestra capacidad de jurar, por otra parte, no se os pide juramento, se os pide que seáis las no-juramentables que sois («you are not oathable»), vosotras, las putas, vosotras que sois la prostitución misma, vosotras que os entregáis al oro, que os entregáis a cambio del oro, que os destináis a la indiferencia general, vosotras que confundís, en la equivalencia, lo propio y lo impropio, el crédito y el descrédito, la fe y la mentira, «lo verdadero y lo falso», el juramento, el perjurio y la abjuración, etc. Vosotras, las putas del dinero, llegaríais a abjurar (forswear) de vuestro oficio o de vuestra vocación (de puta perjura) por dinero. Igual que una alcahueta hasta renunciaría a sus putas por dinero.

Se trata de la esencia misma de la humanidad. Double bind absoluto a propósito del bind o del salto mismos. Desgracia infinita y suerte incalculable del performativo —aquí literalmente nombrado (perform, perform none, son las palabras de Timón cuando conjura a prometer no cumplir una promesa llamando, así, al perjurio o a la abjuración)—. Fuerza, tanto como debilidad, de un discurso

inhumano sobre el hombre. Timón a Alcibíades (acto IV, esc. III):

Promise me friendship, but perform none: if thou wilt not promise, the gods plague thee, for thou art a man! if thou dost perform, confound thee, for thou art a man!

Prométeme tu amistad, pero no cumplas tu promesa. Si no puedes prometer, ¡que los dioses te castiguen por ser hombre! Si cumples tu promesa, ¡que ellos te confundan por ser un hombre!

Después, a Friné y a Timandra, que piden oro, y preguntan si Timón tiene más:

Enough to make a whore forswear her trade, And to make whores a bawd. Hold up, you sluts, Your aprons mountant: you are not oathable, Although, I Know, you'll swear, terribly swear Into strong shudders and to heavenly agues The immortal gods that hear you, spare your oath, I'll trust to your conditions: be whores still.

Lo bastante como para hacer a una puta renunciar (forswear) a su comercio [más literalmente: lo bastante como para abjurar de su oficio, de su mercado, de su profesión, en tanto que ésta implica el compromiso de una profesión de sí], y a una alcahueta renunciar a adiestrar putas. Zorras, extended vuestros delantales. A vosotras no se os piden juramentos [you are not oathable: no sois juramentadas, juramentables]; aunque estáis dispuestas, lo sé, a jurar, a jurar espantosamente, a riesgo de hacer estremecerse, con un temblor celeste, a los dioses inmortales que os oyen. Ahorraos, pues, los juramentos (spare your oaths): me fío (I'll trust) de vuestros instintos. Seguid siendo putas33.

Cuando se dirige a la prostitución o al culto al dinero, al fetichis-mo o a la idolatría, Timón se fía. Confía, cree, está dispuesto a dar crédito (I'll trust), pero solamente en la imprecación de una hipérbole paradójica: finge él mismo confiar en lo que, en el mismo fondo de la abjuración, en el fondo de lo que no es ni siquiera capaz o digno de juramento (you are not oathable), sigue, sin embargo, siendo fiel a un instinto natural, como si allí hubiera un compromiso del instinto, una fidelidad a sí misma de la naturaleza instintiva, un juramento de la naturaleza viva antes del juramento de la convención, de la sociedad o del derecho. Y se trata de la fidelidad a la infidelidad, de la cons-tancia en el perjurio. Esa vida se somete regularmente, se le puede dar crédito (trust) en este aspecto, se doblega infaliblemente a la potencia indiferente, a ese poder de indiferencia mortal que es el dinero. Diabólica, radicalmente malvada en esto, la naturaleza es prostitución, se somete fielmente —aquí se puede confiar en ella— a lo que es la trai-ción misma, el perjurio, la abjuración, la mentira o el simulacro.

Que nunca están lejos del espectro. Es bien sabido: el dinero y, más precisamente, el signo monetario, los ha descrito siempre Marx mediante la imagen de la apariencia o del simulacro, más precisamente del fantasma. No sólo los ha descrito, también los ha definido, pero la presentación figurativa del concepto parecía describir alguna «cosa» espectral, es decir, a «alguien». ¿Qué necesidad hay de esta presentación figurativa? ¿Cuál es su relación con el concepto? ¿Es contingente? Ésta es la forma clásica de nuestra cuestión. Como aquí no creemos en ninguna contingencia, llegaremos incluso a inquie-tarnos por la forma clásica (kantiana en el fondo) de esta cuestión que parece tornar secundario o mantener a distancia, precisamente cuando lo toma en serio, el esquema figurativo. La Crítica de la economía política34 nos explica cómo la existencia (Dasein) de la moneda, el Dasein metálico, oro o plata, produce un resto. Este resto ya no es, ya no sigue siendo, justamente, más que la sombra de un gran nombre: «Was übrigbleibt ist magni nominis umbra». «El cuerpo de la moneda no es sino una sombra (nur noch ein Schatten)»35. Todo el movimiento de idealización (Idealisierung) que Marx describe entonces, se trate

de moneda o de ideologemas, es una producción de fantasmas, de ilusiones, de simulacros, de apariencias o de apariciones (Schein-dasein del Schein-Sovereign y del Schein-gold). Más adelante, establecerá una relación entre esta virtud espectral de la moneda y lo que, en el deseo de acumulación, especula sobre el uso del dinero después de la muerte, en el otro mundo (nach dem Tode in der andern Welt)36. Geld, Geist, Geiz: como si el dinero (Geld) fuera a la vez el origen del espíritu (Geist) y de la avaricia (Geiz). Im Geld liegt der Ursprung des Geizes, dice Plinio citado por Marx inmediatamente después. En otro lugar, la ecuación entre Gas y Geist viene a añadirse a la cadena37. La metamorfosis de las mercancías (Die Metamorphose der Waren) era ya un proceso de idealización transfiguradora que puede ser llamado legítimamente espectropoético. Cuando el Estado emite el papel moneda de curso forzoso, su intervención es comparada con una «magia» (Magie) que transmuta el papel en oro. Entonces el Estado (a)parece —pues se trata de una apariencia, incluso de una aparición—, «parece ahora, por la magia de esa estampilla [la que marca el oro e imprime la moneda], metamorfosear el papel en oro (scheint jetzt durch die Magie seines Stempels Papier in Gold zu verwandeln)»38. Esta magia se afana siempre cerca de los fantasmas, hace tratos con ellos, manipula o se afana ella misma, se convierte en un trato, el trato o negocio que hace en el propio elemento del asedio. Y este negocio atrae a los desen-terradores, aquellos que tratan con los cadáveres pero sólo para robarlos, para hacer desaparecer a los desaparecidos, lo cual es la condición de su «aparición». Comercio y teatro de sepultureros. En las épocas de crisis social, cuando el nervus rerum social está, dice Marx, «enterrado (bestattet) junto al cuerpo del que es el nervio», el enterramiento especulativo del tesoro no entierra sino un «metal inútil», privado de su alma de dinero (Geldseele). Esta escena del enterramiento no recuerda solamente la gran escena del cementerio y de los enterradores de Hamlet, cuando uno de ellos sugiere que la obra del grave-maker dura más tiempo que todas las demás: hasta el Juicio final. Esta escena del enterramiento del oro evoca una vez más, y con más precisión aún, a Timón de Atenas. En la retórica funeraria de Marx, el «metal inútil» del tesoro se convierte, tras el enterramiento del tesoro, en algo parecido a la ceniza enfriada (ausgebrannte Asche) de la circulación, en algo parecido a su caput mortuum, su residuo químico. El avaro, el acumulador, el especu-lador, se convierte, en

su elucubración, en su delirio nocturno (Hirn-gespinst), en un mártir del valor de cambio. Ya no cambia más, porque sueña con un cambio puro. (Y, más adelante, veremos cómo la aparición del valor de cambio, en El Capital, es justamente una aparición, se diría que una visión, una alucinación, una aparición propiamente espectral, si esta imagen no nos impidiera hablar aquí propiamente de lo propio). El hombre del tesoro se comporta, entonces, como un alquimista (alchimistisch), especula en torno a los fantasmas, a los «elixires de vida», a la «piedra filosofal». La especulación permanece siempre fascinada, hechizada por el espectro. El que esta alquimia siga estando abocada a la aparición del espectro, al asedio o al retorno de los (re)aparecidos, es algo que aparece en la literalidad de un texto que las traducciones, a veces, descuidan. Cuando, en ese mismo pasaje, Marx describe la transmutación, se está tratando del asedio. Lo que opera de manera alquímica son intercambios o mezclas de (re)aparecidos, composiciones o conversiones locamente espectrales. El léxico del asedio y de los (re)aparecidos (Spuk, spuken) ocupa el frente de la escena. Lo que se traduce por «fantasmagoría de una loca alquimia» («La forma fluida de la riqueza y su forma petrificada, elixir de vida y piedra filosofal, se entremezclan en la fantasmagoría de una loca alquimia»39, es «[...] spuken alchimistisch toll durcheinander».)

En una palabra, y volveremos continuamente a ello, a Marx no le gustan los fantasmas más de lo que gustan a sus adversarios. No quiere creer en ellos. Pero no piensa sino en eso. Cree bastante en lo que se supone que los distingue de la realidad efectiva, de la efectividad viva. Cree poder oponerlos, como la muerte a la vida, como las vanas apariencias del simulacro a la presencia real. Cree lo bastante en la frontera de esta oposición como para querer denunciar, dar caza o exorcizar a los espectros, pero mediante el análisis crítico, no mediante una contra-magia. Pero ¿cómo distinguir entre el análisis que afecta a la magia y la contra-magia que aquél corre el riesgo de seguir siendo? Volveremos a plantearnos esta pregunta, por ejemplo a propósito de La ideología alemana. El «Concilio de Leipzig-San Max» (Stirner) organiza también ahí, recordémoslo de nuevo antes de volver a ello más adelante, una irresistible pero interminable caza del fantasma (Gespenst) y del (re)aparecido (Spuk). Irresistible como una crítica eficaz, pero también como una compulsión, interminable como se

dice de un análisis, y la concomitancia no tendría, desde luego, nada de fortuito.

Esa hostilidad hacia los fantasmas, una hostilidad aterrada que se defiende, a veces, del terror con una carcajada, es tal vez lo que Marx habrá tenido siempre en común con sus adversarios. Él también habrá querido conjurar los fantasmas, y todo lo que no fuera ni la vida ni la muerte, es decir, la re-aparición de una aparición que nunca será ni el aparecer ni lo desaparecido, ni el fenómeno ni su contrario. Habrá querido conjurar el fantasma como los conjurados de la vieja Europa a los que el Manifiesto declara la guerra. Por irredimible que siga siendo esta guerra, y por necesaria que siga siendo esta revolución, se conjura con ellos para exorzanalizar la espectralidad del espectro. Y éste es hoy, y quizá será también mañana, nuestro problema.

2. Pues conjuration significa, por otra parte, «conjuro» (Conjurement, Beschwörung), o sea, el exorcismo mágico que, por el contrario, tiende a expulsar al espíritu maléfico que habría sido llamado o convocado (O.E.D.: «The exorcising of spirits by invocation», «the exercise of magical or occult influence»).

Una conjuración es, en primer lugar, una alianza, ciertamente, a veces una alianza política, más o menos secreta, cuando no tácita, un complot o una conspiración. Se trata de neutralizar una hegemonía o de derribar un poder. (En la Edad Media, conjuratio designaba también la fe jurada por la que los burgueses se asociaban, a veces contra un príncipe, para fundar los burgos francos.) En la sociedad secreta de los conjurados, algunos sujetos, individuales o colectivos, representan fuerzas y se alían en nombre de intereses comunes para combatir a un temido adversario político, es decir, también para conjurarlo. Pues conjurar quiere decir también exorcizar: intentar a la vez destruir y negar una fuerza maligna, demonizada, diabolizada, las más de las veces un espíritu maléfico, un espectro, una especie de fantasma que retorna, o amenaza con retornar, post mortem. El exor-cismo conjura el mal mediante unas vías que también son irracionales y mediante unas prácticas mágicas, misteriosas, incluso mistificantes. Sin excluir, ni mucho menos, el procedimiento analítico y la raciocinación argumentativa, el exorcismo consiste en repetir, a modo de

incantación, que el muerto está bien muerto. Procede mediante fórmulas y, a veces, las fórmulas teóricas desempeñan este papel con una eficacia tanto mayor cuanto que da el pego respecto a su naturaleza mágica, su dogmatismo autoritario, el oculto poder que éstas comparten con aquello que pretenden combatir.

Pero el exorcismo eficaz no finge constatar la muerte sino para dar muerte. Como haría un médico forense, declara la muerte, pero, en este caso, para darla. Esta táctica es bien conocida. La forma constativa tiende a asegurar. La constatación es eficaz. Quiere y debe serlo en efecto. Es efectivamente un performativo. Pero la efectividad, aquí, se fantasmatiza ella misma. Se trata, en efecto, de un per-formativo que intenta tranquilizar, y en primer lugar tranquilizarse a sí mismo, asegurándose, pues nada es menos seguro, de que aquello cuya muerte se desea está bien muerto. Habla en nombre de la vida, pretende saber lo que es. ¿Quién lo sabe mejor que un ser vivo?, parece decir fuera de bromas. Procura convencer(se) allí donde (se) da miedo: resulta que aquello que se mantenía vivo, (se) dice, ya no está vivo, ya no resulta eficaz en la muerte misma, estad tranquilos. (Se trata, ahí, de una manera de no querer saber lo que todo ser vivo, sin aprender y sin saber, sabe, a saber: que, a veces, el muerto puede ser más poderoso que el vivo. Y, por eso, interpretar una filosofía como filosofía o como ontología de la vida nunca resulta fácil, lo que quiere decir que resulta siempre demasiado fácil, indiscutible, como lo que cae por su propio peso, pero tan poco convincente en el fondo, tan poco convincente, como la tautología, una tauto-ontología bastante heterológica, la de Marx o de cualquier otro, que no reconducirá todo a la vida sino a condición de incluir en ella la muerte y la alteridad de su otro, sin la cual ésta no sería lo que es). En una palabra, se trata a menudo de hacer como que se constata la muerte allí donde el certificado de defunción sigue siendo el performativo de una declaración de guerra o la gesticulación impotente, el agitado sueño de un dar muerte.

▪

* Hamlet [...] Jurad. / El espectro, [bajo tierra]: Jurad [Juran]. / Hamlet: Cálmate, cálmate, espíritu inquieto. Ahora, señores, / Con todo mi corazón me encomiendo a vosotros / Y todo lo que un pobre hombre como Hamlet / Pueda testimoniaros de amistad y amor / Lo tendréis, si Dios me ayuda. Entremos juntos / y vosotros, os ruego, labios sellados. / El tiempo está fuera de quicio. ¡Oh suerte maldita / que ha querido que yo nazca para recomponerlo! / Vamos, entremos juntos.

* Cf. nota a pie de página 52 del capítulo 5. Expresiones como «encantado/a», «encantar», «encantamiento» —que, por otra parte, se usan en el texto con otros fines— o «embrujado», «embrujar», «embrujo» no cubren suficientemente el alcance de hanter, hanté(e), hantise. Hanter —Derrida insiste en ello continuamente— es el modo de habitar de los espectros. Por otro lado, hanter viene a traducir también el umgehen del Manifiesto y el es spukt de Marx y de Freud, no lo olvidemos. Entre los múltiples sentidos de umgehen no se encuentra ninguno de los que admitiría una traducción canónica y literal de hanter.

Ahora bien, «obsesión», que traduciría hantise, se define normalmente como: «(de obsidio) relativo al asedio...». Asediar es una forma de «estar» en un lugar sin «ocuparlo»: uno de los sentidos del umgehen transitivo (uso militar: rodear una posición). De ahí la elección, tal vez algo audaz, de «asediar», «asedio», «asediado» para hanter, hantise, hanté(e). Cf. también la cita correspondiente a la nota 19 del capítulo 5 y las páginas del capítulo 4 relativas al domicilio. (N. de los T.)

1. Paul Valéry, La crise de l'esprit, en Oeuvres, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1957, t. 1, p. 993. ¿Habría que recordar aquí que, al Oeste, cerca del extremo de la península europea, el reino de Dinamarca ha estado a punto de ser, precisamente con Inglaterra, el último Estado de la resistencia a una cierta Europa de Maastricht? No. Este corolario sobre la cabeza real se orientaría más bien hacia otros lugares. Para empezar, lugares de articulación entre estas proposiciones y las de L'autre cap (Minuit, Paris, 1991)

[trad. castellana de P. Peñalver, Cerbal, Barcelona, 1992], que analizaba también un tratamiento del capital (de la cabeza y del cabecilla), en especial en Valéry, para reintroducir la cuestión de Europa como cuestión del espíritu, es decir, la cuestión de Europa como la del espectro. Y no dejaremos de insistir también —es el primer encabezamiento— en determinada imagen de la cabeza, por así decirlo (der Kopf y das Haupt), tal como viene a imponerse, regularmente, en muchos lugares del corpus de Marx, y entre los más hospitalarios para con el fantasma. De manera más general y más explícita, el presente ensayo prosigue por recorridos anteriores: en torno a un trabajo del duelo que sería coextensivo a todo trabajo en general (sobre todo en Glas, Galilée, Paris, 1974), sobre la problemática frontera entre incorporación e introyección, sobre la pertinencia efectiva pero limitada de esta oposición conceptual, así como de la que separa el fracaso del éxito en el trabajo del duelo. Cf. sobre estos puntos «Fors», Prefacio a Le verbier de l'homme aux loups de N. Abraham y M. Torok, Aubier-Flammarion, Paris, 1976, especialmente pp. 26 ss.; Schibboleth -pour Paul Celan, Galilée, Paris, 1986; Feu la cendre, Des Femmes, Paris, 1987; De l'esprit, Heidegger et la Question, Galilée, Paris, 1987 [trad. castellana de M. Arranz, Pretextos, Valencia, 1989]; Mémoires -pour Paul de Man, Galilée, Paris, 1988 [trad. castellana de C. Gardini, Gedisa, Barcelona, 1989]; sobre la supervivencia de un sobre-vivir que no se reduce ni al vivir ni al morir («Survivre», en Parages, Galilée, Paris, 1988), sobre la economía de la deuda y del don (Donner le temps, Galilée, Paris, 1992 [trad. castellana de C. de Peretti, Paidós, Barcelona 1995]). En cuanto a la lógica de la espectralidad, inseparable de la idea de la idea (de la idealización de la idealidad como efecto de iterabilidad), inseparable del motivo mismo, no digamos ya de la «idea» de la deconstrucción, esta obra, de forma explícita la mayoría de las veces, en todos los ensayos publicados durante los últimos veinte años, en particular en De l'esprit. «Revenant» («[re]aparecido») fue allí también el primer nombre («Je parlerai du revenant [...] [Hablaré del (re)aparecido]»).

2. Paul Valéry, Lettre sur la société des esprits, en Oeuvres, cit., p. 1139.

* La palabra «fantología» trata de cubrir, en castellano, las siguientes dimensiones del neologismo derridiano hantologie: —

Alusión a hanter, hantise, hanté(e). Véase la nota correspondiente a «asediar», «asedio», «asediado/a». Para ello, se ha respetado «fant-» por su relación con el fainein (fantasma, fantasía, etc.).

— Alusión a la ontología, a una ontología asediada por fantasmas.

— Alusión al modo típico de ser del asedio en la actualidad: la imagen «teletecnomediática». (N. de los T.)

3. M. Blanchot, «La fin de la philosophie»: La Nouvelle Revue Française 80 (1959).

4. M. Blanchot, La risa de los dioses (1971), trad. castellana de J. A. Doval Liz, Taurus, Madrid, 1976, pp. 85-91.

5. Ibid., p. 89. (El subrayado es mío.)

6. Hamlet, trad. de Y. Bonnefoy, 1957, Gallimard, Paris, 1992 [hay varias traducciones castellanas, por ejemplo, la de L. Astrana: W. Shakespeare, Obras completas, Aguilar, Madrid, 1967. Astrana, por cierto, traduce: «¡El mundo está fuera de quicio!», p. 1346].

7. Hamlet, trad. de J. Malaplate, Corti, 1991.

8. Hamlet, trad. de J. Derocquigny, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

9. Hamlet, trad. de André Gide, Gallimard, Paris, 1959.

10. Debo remitir aquí a una aproximación más sistemática a estas cuestiones del (lo) derecho y de lo oblicuo, especialmente en Du droit à la philosophie (sobre todo a propósito de Kant), Galilée, Paris, 1990, pp. 80 y passim, y en Passions, Galilée, Paris, 1993, pp. 33 ss.

11. Sobre la manera en que estos valores se reúnen a su vez en los de título, cf. «Titre à préciser», en Parages, Galilée, Paris, 1986.

12. E. Lévinas, Totalidad e infinito (1961), trad. castellana de D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 122.

13. «Diké, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fugende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug» [«Diké, pensada a

partir del ser como presencia, es el acuerdo que junta y acuerda. Adikia, la dis-yunción, es la discordia», Martin Heidegger, Sendas perdidas (1950), trad. castellana de J. Rovira, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 298].

14. Ibid., p. 296.

15. Ibid., p. 293.

16. Ibid., p. 299.

17. Ibid.

18. «Er sagt es und sagt es nicht», ibid., p. 297.

19. Ibid., p. 296.

20. Cf. Dar (el) tiempo, p. 12, n. 3 ss. y pp. 156-157, n. 21 y Sauf le nom, pp. 83 y 112.

21. M. Heidegger, o. c., p. 298.

22. Ibid.

23. M. Blanchot, La risa de los dioses, cit., p. 89.

24. Ibid., p. 90.

25. Ibid.

* L'arrivant, literalmente, es «el que llega», «el que va a llegar», «el recién llegado». Dada la importancia que Derrida concede al arrivant, hemos optado por traducirlo por el sustantivo «arribante», que nos ha parecido una traducción adecuada, dado que «arribar», en castellano, significa no sólo «llegar un barco a puerto», sino también «llegar» sin más. (N. de los T.)

26. Este punto está desarrollado en Passions, Galilée, Paris, 1993.

27. Ibid., pp. 90-91.

28. Ibid., pp. 292-293. (El subrayado es mío.)

29. Respecto de una nueva elaboración, en un estilo «deconstructivo», del concepto de hegemonía, remito a los trabajos de Ernesto Laclau.

30. K. Marx y Fr. Engels, La ideología alemana, trad. castellana de W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1970, pp. 265-266.

31. Citado en La ideología alemana, p. 266.

32. W. Shakespeare, Timón de Atenas [«Ce jaune argent tramera et rompra les voeux, bénira le maudit», trad. francesa, François-Victor Hugo, Gallimard, Paris, t. 2, p. 1223] [trad. castellana, p. 1716].

33. Ibid.

34. Contribución a la crítica de la economía política, II B, II c (El numerario. El símbolo de valor), trad. castellana de J. Merino, Alberto Corazón, Madrid, 21978, p. 138.

35. Ibid., p. 139.

36. Ibid., p. 161.

37. Ibid., p. 163. Es ésta una cadena semántica que habíamos analizado en Glas (en Hegel) y en De l'esprit. Heidegger et la question.

38. Ibid., p. 150.

39. Ibid., p. 165.

* Traducimos phantasme por «fantasía», aproximándonos a la anómala grafía inglesa phantasy. Phantasme es una «grafía propuesta por Suzan Isaacs y adoptada por diversos autores y traductores para designar la fantasía inconsciente y señalar su diferencia con la fantasíaconsciente» (J. Laplanche y J. B. Pontalis, Diccionario de Psicoanálisis, bajo la dirección de D. Lagache, trad. castellana de F. Cervantes, Labor, Barcelona, 1983, p. 275; cf. también pp. 138-145). No se ha modificado, sin embargo, la grafía castellana de «fantasía»... ¡para evitar riesgos inútiles! (N. de los T.)

Capítulo 2

CONJURAR — EL MARXISMO

«The time is out of joint»: la fórmula habla del tiempo, también dice el tiempo, pero se refiere, singularmente, a este tiempo, a estos tiempos, a un «este tiempo», el tiempo de este tiempo, el tiempo de ese mundo que, para Hamlet, fue un «nuestro tiempo», solamente un «este mundo», esta época y ninguna otra. Este predicado dice algo del tiempo y lo dice en el presente del verbo ser (The time is out of joint), pero si lo dice entonces, en ese otro tiempo, en el pasado simple, una vez en el pasado, ¿cómo puede aquello valer para todos los tiempos? Dicho de otra forma, ¿cómo puede volver y presentarse nuevamente, de nuevo, como lo nuevo?, ¿cómo puede estar ahí, de nuevo, cuando su tiempo ya no está ahí?, ¿cómo puede valer en todas las ocasiones en que se intenta decir «nuestro tiempo»? En una proposición predicativa que se refiere al tiempo, y más precisamente a la forma-presente del tiempo, el presente gramatical del verbo ser, en tercera persona de indicativo, parece ofrecer una hospitalidad predestinada al retorno de todos los espíritus, palabra ésta que basta con escribir en plural para dar con ella la bienvenida a los espectros. Ser, y sobre todo cuando en el infinitivo va sobreentendido ser pre-sente, no es un mot d'esprit, sino que es la palabra del espíritu, es su primer cuerpo verbal.

En un tiempo del mundo, hoy día, en estos tiempos, un nuevo «orden mundial» intenta estabilizar un desarreglo nuevo, necesariamente nuevo, instalando una forma de hegemonía sin precedentes. Se trata, pues, aunque como siempre, de una forma de guerra inédita. Por lo menos, se parece a una gran «conjuración» contra el marxismo, un conjuro del marxismo: una vez más, otro intento, una movilización nueva, siempre nueva, para luchar contra él, contra aquello y contra aquellos a los que el marxismo representa y seguirá representando (la idea de una nueva Internacional), y para combatir, exorcizándola, a una Internacional.

Muy nueva y tan antigua, la conjuración parece a la vez potente y, como siempre, inquieta, frágil, angustiada. Para los conjurados, el enemigo a quien hay que conjurar se llama, por cierto, el marxismo. Pero, a partir de ahora, se teme no poder ya reconocerle. Se tiembla ante la hipótesis de que en virtud de una de esas metamorfosis de las que Marx tanto habló («metamorfosis» fue durante toda su vida una de sus palabras favoritas), un nuevo «marxismo» no tenga ya el aspecto bajo el cual era habitual identificarlo y derrotarlo. Quizá ya no se tenga miedo a los marxistas, pero se teme aún a ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx, criptomarxistas, seudo o para«marxistas», que estarían dispuestos a tomar el relevo, bajo unos rasgos o entre unas comillas que los angustiados expertos del anticomunismo no están preparados para desenmascarar.

Además de por las razones que acabamos de dar, tendremos aún que privilegiar esa figura de la conjuración por otras razones que ya se han anunciado. En ambos conceptos de conjuración (conjuración y conjuro, Verschwörung y Beschwörung), debemos tener en cuenta otra significación esencial. La del acto que consiste en jurar, en prestar juramento, por tanto en prometer, en decidir, en adquirir una responsabilidad, en suma, en comprometerse de manera performativa. Y de manera más o menos secreta, más o menos pública, pues, allí donde esa frontera entre lo público y lo privado se desplaza constantemente, quedando menos garantizada que nunca, como aquella que permitiría identificar lo político. Y si esta frontera capital se desplaza es porque el medium en el que se instituye, a saber, el medium mismo de los media (la información, la prensa, la telecomunicación, la tecno-tele-discursividad, la tecno-tele-iconicidad, lo que garantiza y determina en general el espaciamiento del espacio público, la posibilidad misma de la res publica y la fenomenalidad de lo político), ese elemento no está ni vivo ni muerto, ni presente ni ausente: espec-traliza. No depende de la ontología, del discurso sobre el ser del ente o sobre la esencia de la vida o de la muerte. Requiere lo que llamamos, por economía más que por inventar una palabra, la fantología. Categoría que consideraremos irreductible y, en primer lugar, irreductible a todo lo que ella hace posible: la ontología, la teología, la onto-teología positiva o negativa.

Esta dimensión de la interpretación performativa, es decir, de una interpretación que transforma aquello mismo que interpreta, desempeñará un papel indispensable en lo que me gustaría decir esta tarde. Una interpretación que transforma lo que interpreta es una definición del performativo que es tan poco ortodoxa desde el punto de vista de la speech act theory como desde el de la undécima de las Tesis sobre Feuerbach («Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de diferentes formas, lo que importa es transformarlo». «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber drauf an, sie zu verändern».)

Si tomo la palabra en la apertura de un coloquio tan impresionante, ambicioso, necesario o arriesgado, otros dirían histórico; si, después de prolongadas vacilaciones, y a pesar de los límites evidentes de mi competencia, he aceptado con todo la invitación con la que me ha honrado Bernd Magnus, no es, en primer lugar, para mantener un discurso filosófico y erudito. Es, ante todo, para no eludir una responsabilidad. Más precisamente: para someter a discusión algunas hipótesis sobre la naturaleza de semejante responsabilidad. ¿Cuál es la nuestra? ¿En qué es histórica? y ¿qué tiene que ver con tantos espectros?

Nadie, me parece, puede discutirlo: una dogmática intenta instalar su hegemonía mundial bajo unas condiciones paradójicas y sospechosas. Hay, hoy en día, en el mundo, un discurso dominante, o más bien en trance de hacerse dominante, respecto a la obra y al pensamiento de Marx, respecto al marxismo (que es, quizás, otra cosa), respecto a todos los rostros pasados de la Internacional socialista y de la revolución universal, respecto a la destrucción más o menos lenta del modelo revolucionario de inspiración marxista, respecto al derrumbamiento rápido, precipitado, reciente, de las sociedades que han intentado ponerlo en marcha, al menos en lo que llamaremos de momento, citando otra vez el Manifiesto, la «vieja Europa», etc. Este discurso dominador tiene, con frecuencia, la forma maníaca, jubilosa e incantatoria que Freud asignaba a la fase llamada triunfante en el trabajo del duelo. La incantación se repite y se ritualiza, mantiene y se mantiene con fórmulas, como prescribe toda magia animista. Vuelve a la cantinela y al refrán. Al ritmo de un paso cadencioso, clama: Marx ha muerto, el comunismo está muerto, bien muerto, con sus esperanzas, su discurso, sus

teorías y sus prácticas, ¡viva el capitalismo, viva el mercado, sobreviva el liberalismo económico y político!

Si dicha hegemonía intenta montar su dogmática orquestación en condiciones sospechosas y paradójicas es, en primer lugar, porque esta conjuración triunfante se esfuerza verdaderamente en denegar, y para ello, en ocultarse el que, jamás, pero jamás de los jamases en la historia, el horizonte de eso cuya supervivencia se celebra (a saber, todos los viejos modelos del mundo capitalista y liberal) ha sido más sombrío, amenazador y amenazado. Ni más «histórico», entendiendo por tal inscrito en un momento absolutamente inédito de un proceso que no por ello está menos sometido a una ley de iterabilidad.

¿Qué hacemos hablando, desde estas primeras frases, de un discurso que tiende a ser dominante y de una evidencia indiscutible al respecto?

Al menos dos cosas. Recurrimos, evidentemente, a conceptos recibidos: 1) el de hegemonía («discurso dominante») y 2) el de testimonio («evidencia indiscutible»). Tendremos que dar cuenta de ellos y justificarlos.

1. Nos hemos referido implícitamente —sobre todo para hablar de lo que, supongo, a nadie se le ocurriría poner en duda— a aquello que organiza y controla por todas partes la manifestación pública, el testimonio en el espacio público. Se trata de un conjunto constituido, al menos, por tres lugares o dispositivos indisociables de nuestra cultura.

a) En primer lugar está la cultura llamada, con mayor o menor propiedad, política (los discursos oficiales de los partidos y de los políticos en el poder en el mundo, más o menos allí donde prevalecen modelos occidentales, el habla o la retórica de lo que se denomina, en Francia, la «clase política»).

b) También está la cultura confusamente calificada de mass-mediática: «comunicaciones» e interpretaciones, producción selectiva y jerarquizada de la «información» a través de canales

cuya potencia se ha acrecentado de manera absolutamente inédita a un ritmo que coincide precisamente, sin duda de modo no fortuito, con el de la caída de los regímenes de modelo marxista, a la cual ha contribuido poderosamente pero —y esto no es menos importante— bajo formas, modos de apropiación y a una velocidad que afectan también, de manera esencial, al concepto mismo del espacio público en las democracias llamadas liberales; y, en el centro de este coloquio, la cuestión de la tele-tecnología, de la economía y del poder mediáticos, en su dimensión irreductiblemente espectral, debería atravesar todas las discusiones. ¿Qué se puede hacer con esquemas marxistas para tratar hoy de todo ello —teórica y prácticamente— y por tanto para cambiarlo? Para decirlo con una frase que resumiría en el fondo la posición que voy a defender (y lo que adelanto aquí, perdónenme por insistir en esta inquietud, corresponde más a una toma de partido que al trabajo que dicha posición reclama, presupone o prefigura), esos esquemas parecen a la vez indispensables e insuficientes en su forma actual. Marx es uno de los escasos pensadores del pasado que tomaron en serio, al menos en su principio, la indisociabilidad originaria de la técnica y del lenguaje, por tanto de la tele-técnica (ya que todo lenguaje es una tele-técnica). Esto no es en absoluto denigrarlo, es incluso hablar dentro de lo que de nuevo nos atreveremos a llamar el espíritu de Marx. Decir que Marx no podía, en cuanto a la tele-técnica, es decir, también en cuanto a la ciencia, acceder ni a la experiencia ni a las anticipaciones que son hoy las nuestras, es casi citarle al pie de de la letra en sus propias previsiones, es tomar nota y confirmarlo.

c) Por último, está la cultura erudita o académica, especialmente la de los historiadores, los sociólogos y los politólogos, la de los teóricos de la literatura, los antropólogos, los filósofos, en particular los filósofos políticos, cuyo discurso es a su vez sustituido por la edición académica, comercial y también mediática en general. Pues no escapará a nadie que los tres lugares, formas y poderes de la cultura que acabamos de identificar (el discurso expresamente político de la «clase política», el discurso mediático y el discurso intelectual, erudito o académico) están más que nunca soldados por los mismos aparatos o por aparatos indisociables. Estos aparatos son, sin duda, complejos, diferenciales, conflictivos, sobredeterminados. Pero sean cuales sean los conflictos entre ellos,

sean cuales sean sus desigualdades o sus sobredeterminaciones, (se) comunican y concurren en todo momento hacia el punto de mayor fuerza para garantizar la hegemonía o el imperialismo en cuestión. Lo hacen gracias a la mediación de lo que se llama, precisamente, los media en el sentido más amplio, más móvil y, teniendo en cuenta la aceleración de los adelantos técnicos, en el sentido más invasor de este término. La hegemonía político-económica, al igual que la dominación intelectual o discursiva, pasa, como jamás lo había hecho en el pasado, ni en tal grado ni bajo tales formas, por el poder tecno-mediático —es decir, por un poder que a la vez, de manera diferenciada y contradictoria, condiciona y pone en peligro toda democracia—. Ahora bien, éste es un poder, un conjunto diferenciado de poderes que no se puede analizar ni, llegado el caso, combatir, ni apoyar aquí o atacar allí, sin tener en cuenta múltiples efectos espectrales, sin tener en cuenta la nueva velocidad de aparición (entendamos esta palabra en el sendido fantasmático) del simulacro, la imagen sintética o protética, el acontecimiento virtual, el cyberspace y la confiscación y las apropiaciones o especulaciones que despliegan hoy en día potencias inauditas. Si, ante la cuestión de saber si Marx y sus herederos nos han ayudado a pensar y a tratar este fenómeno, decimos que la respuesta es a la vez sí y no, sí en tal aspecto, no en tal otro, y que si hay que filtrar, seleccionar, diferenciar, reestructurar las cuestiones, es solamente para anunciar, de manera muy preliminar, el tono y la forma general de nuestras conclusiones, a saber, que hay que asumir la herencia del marxismo, asumir lo más «vivo» de él, es decir, paradóji-camente, aquello de él que no ha dejado de poner sobre el tapete la cuestión de la vida, del espíritu o de lo espectral, de la-vida-la-muerte más allá de la oposición entre la vida y la muerte. Hay que reafirmar esta herencia transformándola tan radicalmente como sea necesario. Reafirmación que sería a la vez fiel a algo que resuena en la llamada de Marx —digamos de nuevo en el espíritu de su inyunción— y conforme con el concepto de la herencia en general. La herencia no es nunca algo dado, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros de modo tan indiscutible que, antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos, y herederos dolientes, como todos los herederos. En particular, de lo que se llama marxismo. Ser, esa palabra en la que veíamos más arriba la palabra del espíritu, quiere decir, por la misma razón, heredar. Todas las cuestiones a pro-pósito del ser o de lo que hay

que ser (o no ser: or not to be) son cuestiones de herencia. No hay ningún fervor pasadista en recordarlo, ningún regusto tradicionalista. La reacción, lo reaccionario o lo reactivo son sólo interpretaciones de la estructura de herencia. Somos herederos, eso no quiere decir que tengamos o que recibamos esto o aquello, que tal herencia nos enriquezca un día con esto o con aquello, sino que el ser de lo que somos es, ante todo, herencia, lo queramos y lo sepamos o no. Y que, Hölderlin lo dice muy bien, no podemos sino testimoniarlo. Testimoniar sería testimoniar lo que somos en tanto que heredamos de ello, y he ahí el círculo, he ahí la suerte o la finitud, heredamos aquello mismo que nos permite testi-moniar de ello. Hölderlin, por su parte, llama a esto, al lenguaje, «el más peligroso de los bienes», dado al hombre «a fin de que testimonie haber heredado / lo que él es (damit er zeuge, was er sei/geerbt zu haben)»1.

2. Cuando decimos, al menos a título de hipótesis, que el dogma respecto del fin del marxismo y de las sociedades marxistas tiende hoy a ser un «discurso dominante», seguimos hablando, por supuesto, en clave marxista. No debemos denegar u ocultar el carácter problemático de este gesto. Algunos no estarán del todo equivocados al denunciar ahí un círculo o una petición de principio. Confiamos, en efecto, al menos provisionalmente, en esa forma de análisis crítico que hemos heredado del marxismo: en una situación dada, y con tal que sea determinable y determinada como la de un antagonismo sociopolítico, una fuerza hegemónica aparece siempre representada por una retórica y por una ideología dominantes, cualesquiera que sean los conflictos de fuerzas, la contradicción principal o las contradicciones secundarias, las sobredeterminaciones o los relevos que, luego, puedan complicar dicho esquema —y, por tanto, incitarnos a sospechar de la simple oposición entre lo dominante y lo dominado, incluso de la determinación última de las fuerzas en conflicto, e, in-cluso, más radicalmente, a sospechar que no sea la fuerza siempre más fuerte que la debilidad (Nietzsche y Benjamin nos han animado a dudar de ello, cada uno a su manera, y sobre todo este último cuando asoció el «materialismo histórico», justamente, a la herencia de alguna «débil fuerza mesiánica»2)—. Herencia crítica: así, por ejemplo, se

puede hablar de discurso dominante o de representaciones e ideas dominantes, y referirse, así, a un campo conflictual jerarquizado sin suscribir necesariamente el concepto de clase social con el que Marx determinó tan a menudo, sobre todo en La ideología alemana, las fuerzas que se disputan la hegemonía. E incluso, simplemente, el Estado. Cuando, por ejemplo, al evocar la historia de las ideas, el Manifiesto declara que las «ideas dominantes» (die herrschenden Ideen) de una época no han sido nunca sino las ideas de la «clase dominante» (der herrschenden Klasse), no le está prohibido a una crítica selectiva el filtrar la herencia de dicho enunciado para conservar de él esto en lugar de aquello. Se puede seguir hablando de dominación en un campo de fuerzas suspendiendo no solamente la referencia a ese soporte último que sería la identidad y la identidad consigo misma de una clase social, sino también suspendiendo el crédito concedido a lo que Marx llama la idea, la determinación de la superestructura como idea, representación ideal o ideológica, y hasta la forma discursiva de dicha representación. Tanto más cuanto que el concepto de idea implica esa irreductible génesis de lo espectral que tenemos intención de volver a examinar aquí.

Pero conservemos provisionalmente, para este momento muy preliminar de nuestra introducción, el esquema del discurso dominante. Si un discurso tal tiende hoy a llevar las de ganar en la nueva escena de lo geopolítico (en la retórica política, en el consenso mediá-tico, en la parte más visible y sonora del espacio intelectual o académico), éste es el que diagnostica, en todos los tonos, con una seguridad imperturbable, no solamente el fin de las sociedades construidas conforme a un modelo marxista sino también el fin de toda la tradición marxista, incluso de la referencia a la obra de Marx, por no decir el fin de la historia sin más. Todo ello habría llegado por fin a su término en la euforia de la democracia liberal y de la economía de mercado. Ese discurso dominante resulta relativamente homogéneo, las más de las veces dogmático, en ocasiones políticamente equívoco, y, como los dogmatismos, como todas las conjuraciones, secretamente inquieto y manifiestamente inquietante. El protocolo de nuestra conferencia evoca el ejemplo del libro de Francis Fukuyama, El fin de la historia y el último hombre3. ¿Acaso no se tratará de un nuevo evangelio, el más ruidoso, el más mediático, el más succesful a propósito de la

muerte del marxismo como fin de la historia? Esa obra parece a menudo, es verdad, el consternador y tardío subproducto de una «footnote»: Nota bene para cierto Kojève que merecería algo mejor. Sin embargo, el libro no es tan malo ni tan ingenuo como permitiría creer una explotación desenfrenada que lo exhibe como el más bello escaparate ideológico del capitalismo vencedor en una democracia liberal que, por fin, ha accedido a la plenitud de su ideal, cuando no de su realidad. De hecho, por más que en lo esencial queda, en la tradición de Leo Strauss, retomada por Allan Bloom, como el ejercicio escolar de un joven, aplicado, pero tardío lector de Kojève (y de algunos más), hay que reconocer que dicho libro resulta en este o aquel punto más que matizado: a veces incluso suspensivo hasta la indecisión. En las cuestiones que elabora a su manera, añade, en ocasiones, ingenuamente, para no ser cogido en falta, lo que llama una «respuesta de izquierdas» a una «respuesta de derechas»4. Precisaría, pues, un análisis muy ajustado. Esta tarde debemos atenernos a lo que concierne a la estructura general de una tesis que es, justamente en la estructura misma de su lógica, en la fórmula de su fórmula, indispensable para la conjuración antimarxista.

Hace un momento la hemos llamado, por supuesto adrede, un «evangelio».

¿Por qué un evangelio? ¿Por qué la fórmula sería aquí neotestamentaria? El libro pretende aportar una «respuesta positiva» a una cuestión cuya formación y formulación no son cuestionadas nunca por sí mismas. Es la cuestión de saber si una «historia de la humanidad coherente y orientada» «terminará por conducir» a aquello que el autor llama tranquila, enigmáticamente, de forma a la vez púdica e impúdica, «la mayor parte de la humanidad» hacia la «democracia liberal»5. Desde luego, aun respondiendo «sí» a la cuestión así formulada, Fukuyama reconoce, en la misma página, no ignorar lo que permite dudar de ello: las dos guerras mundiales, los horrores del totalitarismo —nazi, fascista y estalinista—, las masacres de Pol Pot, etc. Puede suponerse que habría admitido ampliar esta desastrosa lista. No lo hace, y uno se pregunta por qué y si esta limitación es contingente o insignificante. Pero, según un esquema que organiza de principio a fin la argumentación de este extraño alegato, todos esos cataclismos

(terror, opresión, represión, exterminación, geno-cidio, etc.), esos «acontecimientos» o esos «hechos» pertenecerían a la empiricidad, al «flujo empírico de los acontecimientos de esta segunda mitad del siglo»6; resultarían fenómenos «empíricos» acreditados por «testimonios empíricos»7. Su acumulación no desmentiría en absoluto la orientación ideal de la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal. Como tal, como telos de un progreso, dicha orientación tendría la forma de una finalidad ideal. Todo lo que parece contradecirla procedería de la empiricidad histórica, por masiva y catastrófica y mundial y múltiple y recurrente que ésta sea. Incluso si se admitiese la simplicidad de esta distinción sumaria entre la realidad empírica y la finalidad ideal, quedaría aún por saber cómo esta orientación absoluta, este telos ahistórico de la historia da lugar, muy precisamente en nuestros días, en este tiempo, en nuestro tiempo, a un acontecimiento del que Fukuyama habla como de una «buena nueva» y que fecha, muy explícitamente, como la «evolución más notable de este último cuarto del siglo XX»8. Sin duda, reconoce que lo que describe como el derrumbamiento de las dictaduras mundiales de derecha o de izquierda no siempre ha «abierto la vía a democracias liberales estables». Pero cree poder afirmar que, en esta fecha, y ésta es la «buena nueva», una nueva fechada, «“la” democracia liberal resulta la única aspiración política coherente que vincula diferentes regiones y culturas sobre toda la tierra». Esta «evolución hacia la libertad política en el mundo entero» habría estado, según Fukuyama, «siempre acompañada», la frase es suya (según la traducción francesa para «sometimes followed sometimes preceded»), por «una revolución liberal en el pensamiento económico»9. La alianza de la democracia liberal y del «libre mercado»: ésta es —la frase es del autor y no es solamente una buena frase— la «buena nueva» de este último cuarto de siglo. Esta imagen evangélica es notablemente insistente. Como prevalece o pretende prevalecer a escala geopolítica, merece al menos ser subrayada.

(Vamos, pues, a subrayarla, al igual que la de la Tierra prometida, de la que está a la vez próxima y disociada por dos razones que aquí sólo podremos indicar entre paréntesis. Por una parte, estas

imágenes bíblicas desempeñan un papel que parece exceder el simple cliché retórico cuya apariencia tienen. Por otra parte, llaman tanto más la atención cuanto que, de manera no fortuita, la mayor concentración sintomática o metonímica de lo que permanece irreductible en la coyuntura mundial en que se inscribe hoy la cuestión «¿Adónde va el marxismo? (Whither marxism?) tiene su lugar, su imagen o la imagen de su lugar, en Oriente Medio: tres escatologías mesiánicas distintas movilizan allí todas las fuerzas del mundo y todo el «orden mundial» en la guerra sin cuartel que mantienen, directa o indirectamente; movilizan simultáneamente, para ponerlos en marcha y a prueba, los viejos conceptos de Estado y de Estado-Nación, del derecho internacional, de las fuerzas tele-tecno-medio-económicas y científico-militares, es decir, las fuerzas espectrales más arcaicas y más modernas. Habría que analizar, en la amplitud sin límites de sus apuestas históricas, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo desde la fundación del Estado de Israel, las violencias que, por doquier, la han precedido, constituido, acompañado y seguido a la vez en conformidad y con desprecio del derecho in-ternacional que, hoy día, parece, pues, a la vez más contradictorio, imperfecto y, por tanto, más insuficiente, perfectible y necesario que nunca. Semejante análisis ya no podrá dejar de conceder un papel determinante a esta guerra de las escatologías mesiánicas por aquello que resumiremos, mediante elipse, bajo la expresión «apropiación de Jerusalén». La guerra por la «apropiación de Jerusalén» es hoy la guerra mundial. Tiene lugar por doquier, es el mundo, es hoy la figura singular de su ser out of joint. Ahora bien, siempre de manera muy elíptica, digamos que, con vistas a determinar en sus premisas radicales la violencia medio-oriental como desencadenamiento de las escatologías mesiánicas y como combinatoria infinita de las santas alianzas (hay que poner esta palabra en plural para dar cuenta de lo que hace girar en estas alianzas al triángulo de las tres religiones llamadas del Libro), el marxismo sigue siendo a la vez indispensable y estructuralmente insuficiente: todavía necesario pero con tal de que se le transforme y adapte a nuevas condiciones y a otro pensamiento de lo ideológico, con tal de que se le obligue a analizar la nueva articulación de las causalidades tecno-económicas y de los fantasmas religiosos, la dependencia de lo jurídico al servicio de poderes socioeconómicos o de Estados que, a su vez, no son nunca totalmente independientes con respecto al capital (pero ya no hay,

no ha habido jamás, capital ni capitalismo en singular, solamente capitalismos —de Estado o privados, reales o simbólicos, siempre ligados a fuerzas espectrales—, capitalizaciones más bien, cuyos antagonismos son irreductibles.)

Esta transformación y esta apertura del marxismo se conforman a lo que llamábamos, hace un momento, el espíritu del marxismo. Por lo tanto, aunque el análisis de tipo marxista sigua siendo indispensable, parece radicalmente insuficiente allí donde la ontología marxista, que funda el proyecto de ciencia o de crítica marxista, comporta también ella misma, y debe comportar —es preciso, a pesar de tantas denegaciones modernas o postmodernas —, una escatología mesiánica. A este título al menos, paradójicamente, y por más que necesariamente participe de ellos, no puede ser simplemente clasificada entre los ideologemas o los teologemas cuya crítica o desmistificación reclama. Al decir esto, no vamos a pretender que esta escatología mesiánica común tanto a las religiones que critica como a la crítica marxista deba simplemente ser deconstruida. Si les es común, aun con la diferencia de contenido (aunque ninguna de ellas puede aceptar, por supuesto, esta epojé del contenido, en tanto que aquí la consideramos esencial a lo mesiánico en general, como pensamiento del otro y del acontecimiento por venir), también es porque su estructura formal de promesa las desborda o las precede. Pues bien, lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstructible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia —que distinguimos siempre del derecho e incluso de los derechos humanos— y una idea de la democracia —que distinguimos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy en día están determinados—. (Me permito remitir aquí a Fuerza de ley y a El otro cabo.) Pero puede que lo que ahora sea preciso pensar y pensar de otra manera para preguntarse adónde va, es decir, también adónde conducir el marxismo, sea esto: adónde conducirlo interpretándolo, cosa que no puede suceder sin transformación, y no adónde puede el marxismo conducirnos tal como es o tal como habrá sido.

Vuelta a la retórica neoevangélica de Fukuyama:

[...] Contamos hasta tal punto con que el futuro nos traiga noticias catastróficas a propósito de la salud y la seguridad de las políticas democráticas, que a veces nos resulta difícil reconocer las buenas nuevas cuando nos llegan. Y, sin embargo, la buena nueva ha llegado10.

La insistencia neoevangélica es significativa por más de una razón. Un poco más adelante, esta imagen cristiana atraviesa el anuncio judío de la Tierra prometida. Pero para apartarse enseguida de él. Si el desarrollo de la física moderna no es ajeno al advenimiento de la buena nueva, especialmente, nos dice Fukuyama, en cuanto se vincula a una tecnología que permite «la acumulación infinita de riquezas» y la «homogeneización creciente de todas la sociedades humanas», es «en primer lugar» porque esa «tecnología confiere ventajas militares decisivas a los países que la poseen»11. Ahora bien, aunque sea esencial e indispensable para el advenimiento o la «buena nueva» proclamada por Fukuyama, esta circunstancia físico-técnico-militar nos conduce, dice, sólo ante las puertas de esa «Tierra prometida»:

Pues si bien las modernas ciencias físicas nos guían hacia las puertas de esta «Tierra prometida» que parece ser la democracia liberal, no por ello nos llevan a franquearlas, porque no hay ninguna razón económicamente necesaria para que el avance de la industrialización haya de producir la libertad política12.

Procuremos no excedernos al interpretar, pero tomemos en serio la insistencia de esa retórica. ¿Qué es lo que parece decirnos? Que el lenguaje de la Tierra prometida y, por tanto, de la Tierra prometida pero aún negada (a Moisés) está, al menos en sí mismo, más ajustado al materialismo de la física y del economicismo. Si se tiene

en cuenta el hecho de que Fukuyama asocia cierto discurso judío sobre la Tierra prometida a la impotencia del materialismo economicista o del racionalismo de la ciencia física; si se tiene en cuenta el hecho de que en otro lugar Fukuyama trata como excepción irrelevante el hecho de que lo que él llama tranquilamente «el mundo islámico» no tiene cabida en un «consenso general» que, según dice, parece surgir en torno a la «democracia liberal»13, puede formularse una hipótesis, al menos, sobre el ángulo que Fukuyama decide privilegiar en el triángulo escatológico. El modelo del Estado liberal que explícitamente reivindica no es solamente el de Hegel, el del Hegel de la lucha por el reconocimiento, es el de un Hegel que privilegia la «visión cristiana». Si la «existencia del Estado es la venida de Dios al mundo», como dice la Filosofía del Derecho invocada por Fukuyama, dicha venida tiene el sentido de un acontecimiento cristiano. La Revolución francesa habría sido «el acontecimiento que tomó la visión cristiana de una sociedad libre e igualitaria, y la hizo descender a la tierra»14. Ese fin de la Historia es, esencialmente, una escatología cristiana. Está en consonancia con el discurso actual del papa sobre la comunidad europea: destinada a llegar a ser un Estado o un Superestado cristiano, dicha comunidad procedería, pues, también, de alguna Santa Alianza. No carece, pues, de relación con la alianza de la que hablaba, mencionándola con todas sus letras, el Manifiesto, en el que se aludía también al papa. Después de haber distinguido entre el modelo anglosajón de Estado liberal (Hobbes, Locke) y el «liberalismo» hegeliano que persigue, en primer lugar, el «reconocimiento racional», Fukuyama distingue entre dos actitudes de Kojève. Cuando éste describe la perfección del Estado universal y homogéneo, se inspira demasiado en Locke y en un modelo anglo-sajón criticado por Hegel. En contrapartida, tiene razón cuando afirma que la América de la posguerra o la Comunidad Europea constituyen «la realización perfecta del Estado universal y homogéneo, el Estado del reconocimiento universal»15.

Es decir, por consiguiente, con toda lógica, un Estado cristiano. Una Santa Alianza.

No se opondrá ninguna evidencia vulgarmente «empírica» a estas predicaciones predictivas y predecibles. Volveremos a encontrarnos con el problema de la empiricidad dentro de un momento. Si se

tiene en cuenta hoy, en Europa, la fecha de estas declaraciones, las de Kojève y las de Fukuyama, resulta aún más difícil alegar circunstancias atenuantes para un libro publicado y muy traducido en 1992. Y precisemos también que, justamente, en nombre de una interpretación cristiana de la lucha por el reconocimiento16 y, por tanto, del Estado universal y, por tanto también, de la ejemplar Comunidad Europea, el autor de El fin de la historia y el último hombre (el hombre cristiano) critica a Marx y propone corregir su economicismo materialista y «completarlo»: le faltaría ese «pilar» hegeliano-cristiano del reconocimiento o esa componente «timótica» del alma. El Estado universal y homogéneo, el del fin de la Historia, debería sustentarse sobre ese «doble pilar de la economía y del reconocimiento»17. Como en los tiempos del Manifiesto, una alianza europea se forma en el asedio de lo que aquélla excluye, combate o reprime. Fin de este paréntesis. El alcance —pasado o futuro— de ese neo-evangelismo se precisará más adelante.

El materialismo economicista o el materialismo de la física moderna deberían así, en esta lógica, ceder su lugar al lenguaje espiritualista de la «buena nueva». Por consiguiente, Fukuyama estima necesario recurrir a lo que llama «la explicación no materialista que [Hegel] propone de la historia, fundada sobre lo que llamaba la "lucha por el reconocimiento"». Verdaderamente, todo el libro se inscribe en la indiscutida axiomática de este esquema simplificado —y fuertemente cristianizado— de la dialéctica del amo y del esclavo de la Fenome-nología del espíritu. La dialéctica del deseo y de la conciencia es presentada, sin embargo, con una confianza imperturbable, como la continuación de una teoría platónica del thymos que es reemplazada, hasta Hegel y más allá de él, por una tradición que pasaría, a pesar de tantas diferencias y debates entre todos estos pensamientos políticos, por Maquiavelo, Hobbes, Locke, etc. La concepción anglosajona del liberalismo moderno también sería ejemplar al respecto. En efecto, ésta habría intentado excluir toda esa megalotimia (propia de Stalin, de Hitler y de Sadam Hussein18), incluso aunque «el deseo de reconocimiento continúe estando omnipresente bajo la forma residual de la isotimia». Toda contradicción desaparecería desde el momento en que un Estado pudiera conjugar lo que Fukuyama llama los dos «pilares»19, el de

la racionalidad económica y el del thymos o del deseo de reconocimiento. Tal sería el caso, y la cosa habría advenido, según Kojève, al menos tal y como es interpretado —y aprobado— por Fukuyama. Éste hace acreedor a Kojève de una «constatación justa» (traducción de la traducción francesa de important truth) «al afirmar que la América de postguerra o los miembros de la Comunidad Europea constituían la realización perfecta del Estado universal y homogéneo, el Estado del reconocimiento universal»20.

Subrayemos estas palabras («constatación justa», important truth). Traducen bastante bien la sofisticada ingenuidad o el grosero sofisma que confieren su movimiento, y también su tono, a semejante libro. Y le privan también de toda credibilidad. Porque Fukuyama quiere sacar argumentos de todo: de la «buena nueva» como acontecimiento empírico y presuntamente constatable (la «constatación justa», la «importante verdad» de la «realización perfecta del Estado universal»), y/o de la «buena nueva» como simple anuncio de un ideal regulador aún inaccesible, que no podría medirse por ningún acontecimiento histórico ni, sobre todo, por ningún fracaso llamado «empírico».

Por una parte, el evangelio del liberalismo político-económico necesita del acontecimiento de la buena nueva que consiste en lo que habría sucedido efectivamente (lo que ha sucedido en este fin de siglo, en particular la presunta muerte del marxismo y la presunta realización del Estado de la democracia liberal). No puede prescindir del recurso al acontecimiento pero como, por otro lado, la historia efectiva y tantas otras realidades de apariencia empírica contradicen ese advenimiento de la democracia liberal perfecta, es preciso, al mismo tiempo, plantear esta perfección como un simple ideal regulador y transhistórico. Según le beneficie y sirva a su tesis, Fukuyama define la democracia liberal unas veces como una realidad efectiva, otras como un simple ideal. El acontecimiento es, unas veces, la realización, otras, el anuncio de la realización. Tomando, con todo, en serio la idea de que un anuncio o una promesa constituyen acontecimientos irreductibles, debemos, sin embargo, cuidarnos de no confundir esos dos tipos de acontecimiento. Un pensamiento del acontecimiento es, sin duda, lo que más le falta a semejante discurso.

Si insistimos tanto, desde el principio, en la lógica del fantasma, es

porque ésta señala hacia un pensamiento del acontecimiento que excede necesariamente a una lógica binaria o dialéctica, aquella que distingue u opone efectividad (presente, actual, empírica, viva —o no—) e idealidad (no-presencia reguladora o absoluta). Esta lógica de la efectividad parece tener una pertinencia limitada. Ciertamente, el límite no es nuevo, se marca desde siempre tanto en el idealismo antimarxista como en la tradición del «materialismo dialéctico». Pero dicho límite parece mejor demostrado que nunca por lo que ocurre hoy día de fantástico, fantasmático, «sintético», «protético», virtual, en el orden científico, y por tanto tecnomediático, y por tanto público y político. Y también ha sido puesto aún más de manifiesto por aquello que inscribe la velocidad de una virtualidad irreductible a la oposición del acto y la potencia en el espacio del acontecimiento, en la acontecibilidad del acontecimiento.

Por no reelaborar un pensamiento del acontecimiento, Fukuyama oscila confusamente entre dos discursos irreconciliables. Aunque cree en su realización efectiva (es ésta la «importante verdad»), Fukuyama no tiene inconveniente en oponer la idealidad de este ideal democrático-liberal a todos los testimonios que muestran masivamente que ni los Estados Unidos ni la Comunidad Europea han alcanzado la perfección del Estado universal o de la democracia liberal y que apenas, por así decirlo, se han aproximado a ella. (¿Y cómo ignorar, por otra parte, la guerra económica que causa estragos hoy tanto entre estos dos bloques como en el interior de la Comunidad Europea? ¿Cómo minimizar los conflictos del GATT y todo lo que allí se concentra, las complejas estrategias del proteccionismo lo recuerdan cada día, por no hablar de la guerra económica con Japón ni de todas las contradicciones que agitan el comercio de esos países ricos con el resto del mundo, los fenómenos de pauperización y la ferocidad de la «deuda exterior», los efectos de lo que el Manifiesto llamaba también la «epidemia de la sobreproducción» y el «estado de barbarie momentánea» que aquélla puede generar en sociedades llamadas civilizadas, etc.? Para analizar estas guerras y la lógica de estos antagonismos, una problemática de tradición marxiana será indispensable durante mucho tiempo. Durante mucho tiempo. ¿Y por qué no siempre? (Decimos bien una problemática de tradición marxiana, en su apertura y en la constante transformación que habría debido y

deberá caracterizarla, no la dogmática marxista ligada a las estasis y a los aparatos de la ortodoxia.)

Como no puede negar, sin caer en el ridículo, todas las violencias, las injusticias, las manifestaciones tiránicas o dictatoriales de lo que denomina la megalotimia (la desmesura o la disimetría en el deseo de ser reconocido como el amo), como tiene que admitir que aquéllas causan estragos en el mundo capitalista de una democracia liberal muy imperfecta, como esos «hechos» contradicen la «constatación» que, sin embargo, él había calificado de «justa» (es ésta su «importante verdad»), Fukuyama no vacila en hacer que un discurso se deslice bajo el otro. Al anuncio de la «buena nueva» de hecho, su acontecimiento efectivo, fenoménico, histórico y empíricamente constatable lo sustituye por el anuncio de una buena nueva ideal, inadecuada a toda empiricidad, la buena nueva teleo-escatológica. Desde el momento en que debe, de ese modo, deshistorizarla, reconoce en ella el lenguaje de una «Naturaleza» (es la expresión que utiliza y un concepto fundamental de la obra) y la identifica según «criterios» que califica de «trans-históricos». Ante tantos desastres, ante todos los fracasos de hecho en los intentos de establecer la democracia liberal, Fukuyama recuerda que habla solamente «en el plano de los principios». Se contentaría, dice entonces, con definir solamente el ideal de la democracia liberal. Recordando su primer artículo de 1989, «¿El fin de la Historia?», escribe en efecto:

Ciertos países modernos bien podían fracasar en el establecimiento de una democracia liberal y otros bien podían recaer en formas más primitivas de gobierno como la teocracia o la dictadura militar, pero el ideal de la democracia liberal no podía ser mejorado en el plano de los principios21.

Resultaría demasiado fácil mostrar que, medido por el fracaso en el establecimiento de la democracia liberal, el hiato entre el hecho y la esencia ideal no aparece sólo en las formas llamadas primitivas de gobierno, de teocracia o de dictadura militar (suponiendo incluso, concesso non dato, que toda teocracia sea ajena al Estado ideal de

la democracia liberal, que sea heterogénea con su mismo concepto). Pero este fracaso y este hiato caracterizan también, a priori y por definición, a todas las democracias, incluidas las más viejas y estables de las democracias llamadas occidentales. Se trata, aquí, del concepto mismo de democracia como concepto de una promesa que no puede surgir sino en semejante diastema (hiato, fracaso, inadecuación, disyunción, desajuste, estar out of joint). Por ello, siempre proponemos hablar de democracia por venir, no de democracia futura, en presente futuro, ni siquiera de una idea reguladora, en el sentido kantiano, ni de una utopía —al menos en la medida en que su inaccesibilidad conservaría aún la forma temporal de un presente futuro, de una modalidad futura del presente vivo.

[Más allá incluso de la idea reguladora en su forma clásica, la idea, si aún sigue habiendo una, de la democracia por venir, su «idea» como acontecimiento de una inyunción pignorada que ordena hacer que venga aquello mismo que no se presentará jamás en la forma de la presencia plena, es la apertura de ese hiato entre una promesa infinita (siempre insostenible porque, al menos, apela al respeto infinito tanto por la singularidad y la alteridad infinita del otro como por la igualdad contable, calculable y subjetual entre las singularidades anónimas) y las formas determinadas, necesarias pero necesariamente inadecuadas de lo que debe medirse por esta promesa. En esa medida, la efectividad de la promesa democrática, como la de la promesa comunista, conservará siempre dentro de sí, y deberá hacerlo, esa esperanza mesiánica absolutamente indeterminada en su corazón, esa relación escatológica con el por-venir de un acontecimiento y de una singularidad, de una alteridad inanticipable. Espera sin horizonte de espera, espera de lo que no se espera aún o de lo que no se espera ya, hospitalidad sin reserva, saludo de bienvenida concedido de antemano a la absoluta sorpresa del arribante, a quien no se pedirá ninguna contrapartida, ni comprometerse según los contratos domésticos de ninguna potencia de acogida (familia, Estado, nación, territorio, suelo o sangre, lengua, cultura en general, humanidad misma), justa apertura que renuncia a todo derecho de propiedad, a todo derecho en general, apertura mesiánica a lo que viene, es decir, al acontecimiento que

no se podría esperar como tal ni, por tanto, reconocer por adelantado, al acontecimiento como lo extranjero mismo, a aquella o aquel para quien se debe dejar un lugar vacío, siempre, en memoria de la esperanza —y éste es, precisamente, el lugar de la espectralidad—. Semejante hospitalidad sin reserva, aunque es condición del acontecimiento y, por lo tanto, de la historia (nada ni nadie llegaría de otra manera, hipótesis que no puede nunca excluirse, por supuesto); sería fácil, demasiado fácil, mostrar que es lo imposible mismo, y que dicha condición de posibilidad del acontecimiento es también su condición de imposibilidad, como ese extraño concepto del mesianismo sin contenido, de lo mesiánico sin mesianismo, que nos guía aquí como a ciegos. Pero sería igualmente fácil mostrar que, sin esta experiencia de lo imposible, más valdría renunciar tanto a la justicia como al acontecimiento. Sería aún más justo o más honrado. Más valdría renunciar también a todo lo que aún se pretendería salvar en la buena conciencia. Más valdría reconocer el cálculo económico y todas las aduanas que la ética, la hospitalidad o los diversos mesianismos instalarían aún en las fronteras del acontecimiento para filtrar al arribante].

Volvamos a Fukuyama. Lo que resulta más original que indiscutible, en su lógica, es que no plantea ese ideal como un ideal regulador infinito ni como la meta de una tarea o de una aproximación sin fin, aunque a menudo —otra incoherencia— declara que esta «tendencia actual hacia el liberalismo», a pesar de sus «retrocesos», «está destinada a (promises to) triunfar a largo plazo»22. Fukuyama considera también este ideal como un acontecimiento. Porque ya habría llegado, porque el ideal ya se habría presentado en su forma de ideal, dicho acontecimiento habría marcado desde ahora el fin de una historia llegada a su fin. Ese ideal es a la vez infinito y finito: es infinito, puesto que se distingue de toda realidad empírica determinada o queda como una tendencia «a largo plazo» pero, no obstante, es finito, puesto que ha llegado, ya, como ideal, y la historia, desde ese momento, ha acabado. Por eso, dicho libro se define también como hegeliano y marxista, como una especie de ejercicio en la disciplina de esos dos maestros del fin de la historia, Hegel y Marx. Después de haber hecho comparecer a los dos maestros y de haberlos escuchado a su manera —un poco

expeditiva, todo hay que decirlo— el discípulo elige. Escribe:

Tanto Hegel como Marx creían que la evolución de las sociedades humanas no era infinita, sino que se acabaría el día en que la humanidad hubiera perfeccionado una forma de sociedad que satisficiera sus necesidades más profundas y más fundamentales. Ambos pensadores habían establecido un «fin de la Historia»: para Hegel era el Estado liberal; para Marx, la sociedad comunista23.

El discípulo elige, pues, entre ambos maestros, al pensador del Estado liberal. Conforme a una tradición cristiana, ya lo hemos visto24, pero también, parezca o no consecuente con ese cristianismo esencial, conforme a una tradición naturalista.

Habría que analizar aquí minuciosamente esta o aquella página, pero tendremos que contentarnos con aludir a ellas, aunque no sin citar al menos algunas frases. Por ejemplo éstas:

A fin de cuentas, puede parecer imposible hablar de «Historia», y más aún de «Historia universal», sin referencia a un criterio transhistórico permanente, es decir, sin la referencia a la naturaleza. La «historia» no es un dato, ni simplemente un catálogo de todo lo que se ha producido en el pasado, sino un esfuerzo deliberado de abstracción mediante el cual separamos lo que es importante de lo que no lo es [...]25.

Sólida y duradera tradición de una lógica según la cual naturalismo y teleologismo se fundan el uno en el otro. Fukuyama rechaza lo que serenamente considera como «testimonios “empíricos” que nos ofrece el mundo contemporáneo»26. «Debemos, por el contrario —prosigue—, examinar directa y explícitamente la naturaleza de los criterios transhistóricos que permiten evaluar el carácter bueno o malo de todo régimen o sistema social»27. La medida de todas las

cosas tiene un solo nombre: el criterio transhistórico y natural por el que, finalmente, Fukuyama propone medirlo todo se llama «el hombre en cuanto Hombre». Es como si nunca se hubiera tropezado con ninguna cuestión inquietante en torno a dicho Hombre, ni hubiera leído a un determinado Marx, ni al Stirner con el que se ensaña La ideología alemana en cuanto a la abstracción propiamente fantasmática de semejante concepto de hombre, por no hablar de Nietz-sche (constantemente caricaturizado y reducido a algunos miserables estereotipos: por ejemplo ¡el «relativista»! y no el pensador de un «último hombre» al que tan a menudo llamó así), por no hablar de Freud (evocado un sola vez como el que pone en duda la «dignidad humana» al reducir al hombre a «pulsiones sexuales profundamente escondidas»28), ni de Husserl —simplemente pasado por alto— o de Heidegger (que no sería sino el «sucesor» de Nietzsche el relativista29), por no hablar de algunos pensadores aún más cercanos a nosotros y ante todo, sobre todo, por no hablar de Hegel, del que lo menos que se podría decir es que no es un filósofo del hombre natural y transhistórico. Aun cuando la referencia a Hegel domina en ese libro, no resulta en ningún momento turbada por esta evidencia. Para definir esa entidad supuestamente natural, ahistórica y abstracta, ese hombre en cuanto Hombre del que tranquilamente habla, Fukuyama pretende volver a lo que llama «el primer hombre», es decir, «el hombre natural». Sobre el concepto de naturaleza, sobre la genealogía de este concepto, Fukuyama guarda, por lo demás, silencio (casi tanto como Marx, todo hay que decirlo, aunque el tratamiento crítico al que éste somete los conceptos abstractos de Naturaleza y de Hombre no deja de ser rico y fecundo). Y cuando, para hablar de este «hombre natural», Fukuyama pretende recurrir a una dialéctica «enteramente no materialista» surgida de lo que él denomina «un nuevo filósofo de síntesis que se llamaría Hegel-Kojève», el artefacto que nos propone parece tan inconsistente (tanto en el sentido francés como en el inglés de este término) que renunciaremos a concederle demasiado tiempo esta tarde. Más allá de su ingenuidad filosófica, hay sin duda que tratarlo justamente como un artefacto, un montaje sintomático que responde, para tranquilizarla, a una demanda, casi podría decirse que a un encargo. Debe sin duda su éxito a esa confusión apaciguadora y a esa lógica oportunista de la «buena nueva» que oportunamente pasa de contrabando.

A pesar de todo ello, parece que no sería ni justo ni siquiera interesante acusar a Fukuyama de la fortuna alcanzada por su libro. Sería mejor preguntarse por qué el libro, con la «buena nueva» que pretende aportar, se ha convertido en semejante gadget mediático, y por qué hace furor en todos los supermercados ideológicos de un Occidente angustiado, donde se compra ese libro igual que, a los primeros rumores de guerra, la gente se lanza sobre el azúcar y el aceite antes de que se acaben. ¿Por qué esa amplificación mediática? ¿Y cómo es que un discurso de este tipo es buscado por aquellos que, si bien cantan la victoria del capitalismo liberal y su predestinada alianza con la democracia, lo hacen sólo para ocultar —y, sobre todo, ocultárselo a sí mismos— que nunca dicho triunfo ha sido tan crítico, frágil, amenazado, incluso en ciertos aspectos catastrófico y, en el fondo, doliente por lo que el espectro de Marx representa todavía hoy y que se intentaría conjurar de manera jubilosa y maníaca (fase necesaria en un trabajo del duelo aún no acabado, según Freud), pero también virtualmente doliente por sí mismo. Al ocultar todos estos fracasos y todas estas amenazas, se pretende ocultar el potencial —fuerza y virtualidad— de lo que se llamará el principio, e incluso, siempre recurriendo a la ironía, el espíritu de la crítica marxista. Me gustaría distinguir este espíritu de la crítica marxista, que parece hoy en día más indispensable que nunca, del marxismo como ontología, sistema filosófico o metafísico, «materialismo dialéctico»30; del marxismo como materialismo histórico o como método; y del marxismo incorporado en aparatos de partido, en Estados o en una Internacional obrera. Pero también lo distinguiremos de lo que podríamos llamar, para ir deprisa, una deconstrucción, en los aspectos en que ésta ya no es, en cualquier caso, simplemente una crítica y en los que las cuestiones que plantea a toda crítica e incluso a toda cuestión no han estado nunca en posición ni de identificarse ni sobre todo de oponerse simétricamente a algo como el marxismo, como la ontología o la crítica marxistas. Si un discurso del tipo del de Fukuyama desempeña eficazmente el papel de interferencia y de denegación doblemente doliente que se espera de él, es porque, hábilmente para unos, groseramente para otros, lleva a cabo un juego de manos: por una parte (con una mano), acredita una lógica del acontecimiento empírico que necesita cuando se trata de

constatar la derrota, por fin, final de los Estados llamados marxistas y de todo lo que bloquea el acceso a la Tierra prometida de los liberalismos económico y político, pero, por otra parte (con la otra mano), en nombre del ideal transhistórico y natural, desacredita esa misma lógica del acontecimiento llamado empírico. Debe suspenderla para no atribuir a ese ideal ni a su concepto aquello que, precisamente, los contradice de manera tan cruel: en una palabra, todo el mal, todo lo que no va bien en los Estados capitalistas y en el liberalismo, en un mundo dominado por fuerzas, estatales o no, cuya hegemonía está ligada a este ideal pretendidamente transhistórico o natural (digamos más bien naturalizado). De las grandes figuras de lo que va tan mal en el mundo hoy en día, diremos algo enseguida. En cuanto al juego de manos entre la historia y la naturaleza, entre la empiricidad histórica y la trascendentalidad teleológica, entre la pretendida realidad empírica del acontecimiento y la idealidad absoluta del telos liberal, no se puede hacer fracasar dicho juego de manos más que a partir de un nuevo pensamiento o de una nueva experiencia del acontecimiento, y de otra lógica de su relación con lo fantasmático. Trataremos de ello más adelante. La lógica de esta novedad no se opone necesariamente a la antigüedad de lo más antiguo.

Pero, una vez más, habría que evitar ser injusto con este libro. Si obras de semejante índole siguen resultando fascinantes, su incoherencia misma y a veces su afligente primitivismo desempeñan un papel de señal sintomática que hay que tener muy en cuenta. Al despertar nuestro interés por una geopolítica de las bazas ideológicas del momento, al desplegarlas a la medida del mercado cultural mundial, tienen el mérito de llamar nuestra atención sobre esa complicación anacrónica a la que acabo de hacer alusión hace un momento. Precisemos. Si todos los temas del fin (fin de la historia, fin del hombre, figura del «último hombre», entrada en un determinado postmarxismo, etc.) formaban parte, desde el principio de los años sesenta, de la cultura elemental de los filósofos de mi generación, no nos limitamos hoy a su simple e inmóvil repetición. Ya que también es verdad que en base a este acontecimiento de fondo no era posible deducir, aun menos fechar, ese otro acontecimiento, esa otra serie de acontecimientos en curso y todavía no analizados que sobrevinieron, tres decenios más tarde, a

un ritmo que nadie en el mundo podía calcular de antemano, ni siquiera algunos meses antes. (En 1981, cuando estuve encarcelado en Praga por el poder de entonces, me decía a mí mismo con un ingenuo sentimiento de casi certeza: «esta barbarie puede durar siglos...».) Esa acontecibilidad es la que hay que pensar, aunque es la que mejor (se) resiste a lo que se llama el concepto, cuando no el pensamiento. Y no se la pensará mientras confiemos en la simple oposición (ideal, mecánica o dialéctica) de la presencia real del presente real o del presente vivo y de su simulacro fantasmático, en la oposición de lo efectivo (wirklich) y lo no efectivo, es decir, también, mientras confiemos en una temporalidad general o en una temporalidad histórica formada por el encadenamiento sucesivo de presentes idénticos a sí mismos y de sí mismos contemporáneos.

A la vez jubilosa y angustiada, maníaca y doliente, a menudo obscena en su euforia, esta retórica neoliberal nos obliga, pues, a interrogar a una acontecibilidad que se inscribe en el hiato entre el momento en que lo ineludible de cierto fin se anuncia así como también el derrumbamiento efectivo de los Estados o de las sociedades totalitarias que adoptaban el rostro del marxismo. Este tiempo de latencia, que nadie pudo representarse, menos todavía calcular por adelantado, no es solamente un medio temporal. Ninguna cronología objetiva y homogénea estaría en condiciones de medirlo. Un conjunto de transformaciones de todo orden (en particular, mutaciones tecno-científico-económico-mediáticas) exceden tanto a las características tradicionales del discurso marxista como a las del discurso liberal que se opone a él. Aunque hayamos heredado algunos recursos esenciales para proyectar su análisis, hay en principio que reconocer que estas mutaciones perturban los sistemas onto-teológicos o las filosofías de la técnica como tales. Incomodan a las filosofías políticas y a los conceptos corrientes de la democracia; obligan a reconsiderar todas las relaciones entre el Estado y la nación, el hombre y el ciudadano, lo privado y lo público, etc.

Ahí es donde otro pensamiento de la historicidad nos llevaría más allá del concepto metafísico de historia y de fin de la historia, ya se derive éste de Hegel o de Marx. Ahí es donde se podrían poner en marcha, de manera más exigente, los dos tiempos del post-scriptum kojeviano sobre la posthistoria y sobre los animales posthistóricos.

Hay que tener en cuenta, ciertamente, el barroquismo a veces genial, a menudo ingenuamente burlón, de Kojève. Fukuyama no lo hace suficientemente, aunque la ironía de ciertas provocaciones no se le ha escapado del todo. Pero también habría sido preciso analizar con todo rigor las numerosas articulaciones cronológicas y lógicas de esta larga y célebre footnote. Kojève —nos lo confía en el post-scriptum de esta Nota— viaja en 1959 a Japón. (Hay una tradición, una «especialidad francesa» de diagnósticos perentorios al regreso de un viaje relámpago a un país lejano cuya lengua ni siquiera se habla y del que no se sabe casi nada. Ya Péguy se burlaba de este vicio cuando Lanson se atrevió a hacerlo basándose en un viaje de unas cuantas semanas a Estados Unidos.) Al regreso de aquella visita como alto funcionario de la Comunidad Europea, Kojève llega a la conclusión de que la civilización japonesa «posthistórica» ha emprendido vías diametralmente opuestas a la «vía americana», y esto debido a lo que llama —con esa desenvoltura profunda, extravagante y patafísica en la que por cierto resulta genial, pero cuya responsabilidad hay también que atribuirle— el «esnobismo en estado puro» del formalismo cultural de la sociedad japonesa. Pero no por ello deja de mantener lo que más cuenta para él, a saber, su anterior diagnóstico sobre la posthistoria propiamente americana. Simplemente, habrá tenido que revisar algo en un increíble e indecente cuadro: los Estados Unidos como «estadio final del “comunismo” marxista». Lo único que Kojève cuestiona es la idea de que este fin americano represente, por así decirlo, la última figura de lo último, a saber, del «fin hegeliano-marxista de la Historia» como presente y no como porvenir. Al revisar y discutir su primera hipótesis, Kojève llega a pensar que habría un fin todavía más final de la historia, más escatológico que el happy end americano (incluso californiano, lo dice en alguna parte), y éste sería la más que extrema extremidad japonesa (en la competencia entre los dos capitalismos cuya guerra inauguró, no lo olvidemos, ¡la era de la destrucción atómica!). Según Kojève, el estadio final del comunismo en los Estados Unidos de la postguerra reduce, como debe ser, el hombre a la animalidad. Pero hay algo aún más chic, más snob, hay un nec plus ultra en el fin de la historia, y es la posthistoricidad japonesa. Ésta conseguiría, gracias al esnobismo de su cultura, preservar al hombre posthistórico de su regreso a la naturalidad animal. No obstante, hay que insistir en ello, a pesar del arrepentimiento que le llevó a

pensar, tras su viaje de 1959, que Japón va más lejos, por así decirlo, en su carrera tras el fin de la historia, Kojève no reconsidera su descripción del regreso del hombre a la animalidad en los Estados Unidos de la postguerra. Descripción extravagante no porque compare los hombres a los animales sino, en primer lugar, porque pone un arrogante e imperturbable desconocimiento al servicio de efectos dudosos; y en este punto es donde convendría comparar la impudicia de Kojève con la incantación de quienes, como Fukuyama, cantan (Kojève no canta) «la universalización de la democracia liberal occidental como punto final del gobierno humano» y la victoria de un capitalismo que habría «resuelto con éxito» el «problema de las clases»31, etc. ¿Por qué y cómo podía pensar Kojève que los Estados Unidos habían alcanzado ya el «estadio final del "comunismo" marxista»? ¿Qué creía, qué quería percibir en ello? La apropiación, en abundancia, de todo lo que puede responder a la necesidad o al deseo: la anulación del hiato entre deseo y necesidad suspende todo exceso, todo desajuste, en particular en el trabajo. Nada hay de sorprendente en que este fin del desajuste (del estar out of joint) «prefigure» un «eterno presente». Pero ¿qué hay del hiato entre esta prefiguración y lo que ella representa antes de su presencia misma?

[...] Prácticamente [este «prácticamente» es la firma granguiñolesca de este sentencioso veredicto], todos los miembros de una «sociedad sin clases» pueden apropiarse, desde ahora [1946], de todo lo que les plazca, sin por ello trabajar más de lo que les apetezca. Ahora bien, varios viajes comparativos efectuados (entre 1948 y 1958) a los Estados Unidos y a la URSS me dieron la impresión de que si los americanos parecían chino-soviéticos enriquecidos, era porque los rusos y los chinos no eran sino americanos todavía pobres, en vías, por lo demás, de rápido enriquecimiento. Me vi llevado a concluir al respecto que el American way of life era el género de vida propio del período posthistórico, ya que la presencia actual de los Estados Unidos en el Mundo prefigura el futuro «eterno presente» de la humanidad entera. Así, el regreso del Hombre a la animalidad ya no aparecía como una posibilidad aún por venir, sino como una certeza ya presente. Ha sido después de un reciente viaje a Japón (1959) cuando he cambiado radicalmente de opinión sobre este punto32.

La lectura neomarxista y paraheideggeriana de la Fenomenología del espíritu por Kojève es interesante. ¿Quién lo pondrá en duda? Ha desempeñado una papel formador y no desdeñable, en muchos aspectos, para cierta generación de intelectuales franceses, justo antes o justo después de la guerra. Las cosas son, a este respecto, mucho me-nos simples de lo que en general se dice, pero esto no es aquí asunto nuestro. En contrapartida, si queremos leer con alguna seriedad algo que no es del todo serio, a saber la nota y el post-scriptum de Kojève sobre el postmarxismo como posthistoria de la humanidad, hay todavía que subrayar, por lo menos, algunos puntos. Para empezar, la última frase de esta nota, la más enigmática también, sigue siendo un enunciado prescriptivo. Vamos a citarla. ¿Quién la ha leído? Es quizá la apertura más irresistible del post-scriptum. Define una tarea y un deber para el porvenir del hombre posthistórico, una vez que lo que Kojève denomina la «japonización» de los occidentales (incluidos los rusos) se haya hecho efectiva. «El hombre posthistórico debe...», dice Kojève. ¿Qué debe? Debe: ¿es must o should? Cualquiera que sea la modalidad o el contenido de este deber o la necesidad de esta inyunción, incluso si requiere eternidades de interpretación, hay un «es preciso» para el porvenir. Cualquiera que sea su indeterminación, aunque fuese la de un «es preciso el porvenir», hay porvenir e historia, hay, incluso, quizá, el comienzo de la historicidad por el Hombre posthistórico, más allá del hombre y más allá de la historia tal como han sido representados hasta ahora. Debemos insistir en esta precisión, justamente porque indica una imprecisión esencial, una indeterminación que sigue siendo la marca última del porvenir: cualquiera que sea la modalidad o el contenido de este deber, de esta necesidad, de esta prescripción o de esta inyunción, de esta prenda, de esta tarea, también, pues, de esta promesa, de esta promesa necesaria, es preciso este «es preciso» y ésta es la ley. Esta indiferencia por el contenido no es indiferencia, no es una actitud de indiferencia, al contrario. Al marcar toda apertura al acontecimiento y al porvenir como tales, condiciona el interés y la no-indiferencia por lo que sea, por todo contenido en general. Sin ella no habría ni intención, ni necesidad, ni deseo, etc. El concepto de esta indiferencia singular (la diferencia misma) no lo proyecta nuestra lectura en el texto de Kojève. Éste habla de ella, de ella que,

en su opinión, caracteriza un porvenir que alcanzaría más allá de lo que se ha llamado, hasta ahora, la historia. Aparentemente formalista, esta indiferencia por el contenido tiene, tal vez, el mérito de hacernos pensar la forma necesariamente pura y puramente necesaria del porvenir como tal, en su ser-necesariamente-prometido, prescrito, asignado, ordenado, en la necesidad necesariamente formal de su posibilidad, en una palabra: en su ley. Es ésta la que disloca todo presente fuera de su contemporaneidad consigo. Ya sea la promesa de esto o de aquello, ya sea, o no, cumplida o ya resulte imposible de cumplir, necesariamente hay promesa y, por tanto, historicidad como porvenir. A esto es a lo que concedemos el sobrenombre de lo mesiánico sin mesianismo. Contentémonos aquí, por falta de tiempo, con leer esta frase a la que, en otro contexto y con otro ritmo, habríamos tenido que prestar toda la atención meditativa que reclama:

Lo que quiere decir que, hablando en adelante de manera adecuada de todo lo que le es dado, el Hombre posthistórico debe continuar [subrayamos este debe que reconduce, sin duda, a la condición de posibilidad común a las dos formas de lo necesario, must y should] desligando [el subrayado es de Kojève] las «formas» de sus «contenidos», haciéndolo no ya para transformar activamente estos últimos, sino para oponerse [el subrayado es de Kojève] él mismo como una «forma» pura frente a sí mismo y frente a los otros, tomados como cualesquiera contenidos33.

¿Es posible releer de otra manera este texto de Kojève? ¿Es posible sustraerlo a una grosera manipulación, aquella a la que el propio Fukuyama —que, por otra parte, no está interesado en esta enigmática conclusión— no se aplica tanto como lo hacen aquellos que lo explotan? Leído con un mínimo sentido de los ardides de la comedia, como exige Kojève, por tanto con más cautela filosófica, política o «ideológica», este texto resiste. Sobrevive tal vez a quienes lo traducen y lo exhiben en la semana como un arma de propaganda filosófica o como un objeto de gran consumo mediático. La «lógica» de la proposición citada hace un momento

bien podría responder de una ley, la ley de la ley. Esta ley nos significaría lo siguiente: en el mismo lugar, en el mismo límite, ahí donde acaba la historia, ahí donde termina cierto concepto de la historia, ahí precisamente comienza la historicidad de la historia, ahí, por fin, tiene la oportunidad de anunciarse —de prometerse—. Ahí donde acaba el hombre, determinado concepto de hombre, ahí la humanidad pura del hombre, del otro hombre y del hombre como otro comienza o tiene por fin la oportunidad de anunciarse —de prometerse—. De manera aparentemente inhumana o todavía inhumana. Incluso aunque estas proposiciones sigan reclamando cuestiones críticas o deconstructivas, no se reducen a la vulgata del paraíso capitalista como fin de la historia.

(Me permito unas palabras para recordarlo: cierta andadura deconstructiva, por lo menos aquella que he creído deber emprender, consistía desde el comienzo en poner en cuestión el concepto onto-teo-, pero también arqueo-teleológico de la historia, en Hegel, en Marx o incluso en el pensamiento epocal de Heidegger. No para oponerles un fin de la historia o una ahistoricidad sino, por el contrario, para demostrar que esta onto-teo-arqueo-teleología bloquea, neutraliza y, finalmente, anula la historicidad. Se trataba, entonces, de pensar otra historicidad —no una nueva historia ni menos aún un new historicism, sino otra apertura de la acontecibilidad como historicidad que permite no renunciar sino, por el contrario, abrir el acceso a un pensamiento afirmativo de la promesa mesiánica y emancipatoria como promesa: como promesa y no como programa o proyecto onto-teológico o teleo-escatológico —. Pues, lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del «es preciso». Ésa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político.

Pero, hasta cierto punto, la promesa y la decisión, es decir, la responsabilidad, deben su posibilidad a la prueba de la indecidibilidad que seguirá siendo siempre su condición. Y las serias apuestas a que hemos aludido en pocas palabras se resumirían en la cuestión de qué es lo que se entiende, con Marx y después de Marx, por la efec-tividad, el efecto, la operatividad, el trabajo [Wirklichkeit, Wirkung, trabajo, operación], el trabajo vivo en su

supuesta oposición a la lógica espectral que rige también los efectos de virtualidad, de simulacro, de «trabajo del duelo», de fantasma, de (re)aparecido, etc. Y de la justicia que les es debida. Para decirlo en dos palabras, el pensamiento deconstructivo de la huella, de la iterabilidad, de la síntesis protética, de la suplementariedad, etc., va más allá de esta oposición, más allá de la ontología que esta oposición supone. Inscribiendo la posibilidad del reenvío al otro, por tanto de la alteridad y de la heterogeneidad radicales, de la différance, de la tecnicidad y de la idealidad en el acontecimiento mismo de la presencia, en la presencia del presente que ella des-junta a priori para hacerlo posible [por lo tanto, imposible en su identidad o en su contemporaneidad a sí], el pensamiento deconstructivo no se priva de los medios de tener en cuenta —o de rendir cuentas de— los efectos de fantasma, de simulacro, de «imagen sintética», incluso —para hablar en clave marxista— de «ideologemas», aunque sea en las formas inéditas que la técnica moderna habrá hecho surgir. Por ello, semejante deconstrucción no ha sido nunca marxista, como tampoco no-marxista, aunque fiel a cierto espíritu del marxismo, al menos a uno de ellos, ya que —nunca se repetirá lo bastante— hay más de uno y son heterogéneos.)

1. Este esbozo fragmentario de Hölderlin (1800) es citado por Heidegger en «Hölderlin y la esencia de la poesía», en Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin, trad. castellana de J. M.ª Valverde, Ariel, Barcelona, 1983, p. 57.

2. Benjamin lo hace en un texto que nos interesa aquí, entre tantas y tantas cosas, por lo que dice, en su comienzo, sobre el autómata. Nos referiremos más de una vez a la figura del autómata, especialmente cuando lleguemos a lo que El Capital describe de cierta mesa: figura del valor de mercado, espectro autónomo y autómata a la vez, el origen irreductible de las capitalizaciones, si no del capital. Aquí, Benjamin comienza por evocar «la leyenda del autómata capaz de responder, en una partida de ajedrez, a cada jugada de su contrincante y de asegurarse el éxito en la partida». Dicho autómata reposa también sobre una «mesa» que un sistema de espejos produce la ilusión de atravesar. Luego, busca «una réplica» (Gegenstück) filosófica de este «dispositivo» (Apparatur). Es «la muñeca llamada "materialismo histórico"»: «Osadamente puede desafiar a quien sea si toma a su servicio a la teología, hoy en día, sabido es, pequeña y fea y que, después de todo, ya no se atreve a exhibirse». El párrafo siguiente llama al mesianismo o, más precisamente, a lo mesiánico sin mesianismo, «una débil fuerza mesiánica» (eine schwache messianische Kraft, subraya Benjamin). Citemos este pasaje por lo que en él hay de consonancia, a pesar de las muchas diferencias y respetando todas las proporciones, con lo que intentaremos decir aquí a propósito de una cierta indigencia mesiánica, dentro de una lógica espectral de la herencia y de las generaciones, pero una lógica vuelta, en un tiempo heterogéneo y disyunto, hacia el porvenir no menos que hacia el pasado. Lo que Benjamin llama Anspruch (pretensión, llamada, interpelación) no está lejos de lo que nosotros sugerimos con el nombre de inyunción: «El pasado comporta un índice secreto (heimlichen Index) que lo remite a la liberación [Erlösung]). [...] Existe un acuerdo secreto (geheime Verabredung) entre las generaciones pasadas y la nuestra. Habíamos sido esperados en la tierra. A nosotros, como a cada generación precedente, nos fue concedida una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado hace valer una pretensión

(Anspruch). Justo es no descuidar esta pretensión en lo más mínimo. Cualquiera que profese el materialismo histórico sabe por qué razones [sabe algo de ello: Der historische Materialist weiss darum]», [«Tesis de filosofía de la historia», en Discursos interrumpidos I, trad. castellana de J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1987, p. 178]. Habría que citar y releer, aquí, todas esas páginas —densas, enigmáticas, ardientes— hasta la alusión final a la astilla (la triza, la esquirla: Splitter) que lo mesiánico inscribe en el cuerpo del en-el-presente (Jetztzeit) y hasta la «puerta estrecha» para el paso del Mesías, a saber, cada «segundo». Pues «para los judíos el porvenir no resultó sin embargo un tiempo homogéneo y vacío» (p. 191).

3. Trad. castellana de P. Elías, Planeta, Barcelona, 1992.

4. Ibid., p. 23.

5. Ibid., p. 13.

6. Ibid., p. 96.

7. Ibid., pp. 22, 203, 388 y passim.

8. Ibid., p. 14.

9. Ibid., p. 14.

10. Ibid., p. 14. El subrayado es mío.

11. Ibid., p. 15.

12. Ibid., p. 16.

13. Ibid., p. 289: «Pero hoy en día, fuera del mundo islámico, parece surgir un consenso general que acepta la legitimidad de las pretensiones de la democracia liberal en cuanto a ser la forma más racional de gobierno...». Al zanjar así, por preterición y como de pasada, hoy, el problema de una excepción islámica, una observación tan sumaria y negligente nos dice muchas cosas. Se reconoce en ella el agua en la que ese discurso templa su aleación de intolerancia y confusión.

14. Ibid., p. 276 y passim.

15. Ibid., p. 281. Volveremos enseguida sobre ello.

16. Ibid., pp. 276-277.

17. Ibid., pp. 281-282.

18. Ibid., p. 265.

19. Ibid., p. 282.

20. Ibid., p. 281.

21. Ibid., p. 11. El subrayado es de Fukuyama.

22. Ibid., p. 290.

23. Ibid., pp. 12-13.

24. Ibid., p. 295.

25. Ibid., p. 202.

26. Ibid., p. 203. Las comillas de «empíricos» desaparecen cuando se trata de «testimonios empíricos de desafíos a la democracia», p. 388.

27. Ibid., p. 203. Literalmente repetido en p. 324.

28. Ibid., p. 399.

29. Ibid., p. 441.

30. En una obra notable en muchos aspectos, y de la que he tenido conocimiento, desgraciadamente, después de haber escrito este texto, Etienne Balibar recuerda que la fórmula «materialismo dialéctico» no fue utilizada literalmente ni por Marx ni por Engels (La Philosophie de Marx, La Découverte, Paris, 1993, p. 4). De entre todas las preciosas aportaciones de un libro que interpreta también y desplaza de manera muy densa toda una historia del marxismo (y especialmente del marxismo francés de los últimos decenios), escogeré esquemáticamente las que me interesan aquí más de cerca.

1. La necesidad de hacerse cargo del motivo de la «inyunción» de Marx (la palabra reaparece regularmente, pp. 19, 20, 24, etc.). 2. El tema del mundo «encantado» como mundo de los valores mercantiles (pp. 59 y ss.) en torno a lo «sensible suprasensible» (de que hablaremos más adelante). 3. La categoría de la inminencia —mesiánica o no, pero a-utópica— (pp. 38, 39, 69, 118), y sobre todo la de «transición», categoría «vislumbrada por Marx» como «figura política de la "no-contemporaneidad" a sí del tiempo histórico pero que se halla inscrita por él en lo provisional» (p. 104). (Sobre la «transición» y la no-contemporaneidad, cf. supra, pp. 50-51). Por supuesto, no es en una nota de última hora donde puede emprenderse una discusión o precisar un acuerdo. Para comenzar a hacerlo, habría que ajustar lo que intento decir aquí, con estas palabras, de la filosofía o de la ontología de Marx (aquello que sigue resultando deconstructible en sus filosofemas) a lo que expone Balibar en La filosofía de Marx: «No hay ni habrá nunca filosofía marxista» (p. 3), lo que no debe impedir el «buscar [...] las filosofías de Marx» (p. 7). Como lo que yo llamo aquí la filosofía o la ontología de Marx no pertenece exactamente al espacio o al nivel de enunciados analizados por Balibar, los protocolos de una discusión, dondequiera que lleve, requerirían una larga y minuciosa elaboración. Pero espero que tales protocolos sean legibles, al menos en estado implícito, en un ensayo tan esquemático y preliminar como éste.

31. Citado por Michel Surya en «La puissance, les riches et la charité»: Lignes 18 (1993), pp. 21 y 29, «Logiques du capitalisme».

32. Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénomenologie de l'esprit, Gallimard, Paris, 1947, pp. 436-437.

33. Ibid., p. 437.

Capítulo 3

DESGASTES

*

(PINTURA DE UN MUNDO SIN EDAD)

The time is out of joint. El mundo va mal. Está desgastado pero su desgaste ya no cuenta. Vejez o juventud — ya no se cuenta con él. El mundo tiene más de una edad. La medida de su medida nos falta. Ya no damos cuenta del desgaste, ya no nos damos cuenta de él como de una única edad en el progreso de una historia. Ni maduración, ni crisis, ni siquiera agonía. Otra cosa. Lo que ocurre le ocurre a la edad misma, para asestar un golpe al orden teleológico de la historia. Lo que viene, donde aparece lo intempestivo, le ocurre al tiempo, pero no ocurre a tiempo. Contra-tiempo. The time is out of joint. Habla teatral, habla de Hamlet ante el teatro del mundo, de la historia y de la política. La época está fuera de quicio. Todo, empezando por el tiempo, parece desarreglado, injusto o desajustado. El mundo va muy mal, se desgasta a medida que envejece, como dice también el Pintor en la apertura de Timón de Atenas (tan del gusto de Marx, por cierto). Ya que se trata del discurso de un pintor, como si hablara de un espectáculo o ante una pintura: «How goes the world? — It wears, sir, as it grows». En la traducción francesa de François-Victor Hugo: «El Poeta. — Hace mucho tiempo que no os veo. ¿Cómo va el mundo? El Pintor. — Se gasta, señor, a medida que envejece».

Este desgaste en la expansión, en el crecimiento mismo, es decir, en la mundialización del mundo, no es el desenvolvimiento de un proceso normal, normativo o normado. No es una fase de desarrollo, una crisis más, una crisis de crecimiento, ya que el crecimiento es el mal (It wears, sir, as it grows), no es ya un fin-de-las-ideologías, una última crisis-del-marxismo, o una nueva crisis-del-capitalismo.

El mundo va mal, la pintura es sombría, se diría que casi negra. Formulemos una hipótesis. Supongamos que, por falta de tiempo (el espectáculo o la pintura están siempre «faltos de tiempo»), se proyecta solamente pintar, como el Pintor de Timón de Atenas. Un pintura negra sobre una pintura negra.

Taxonomía o detención de la imagen. Título: The time is out of joint o: «Lo que hoy va tan mal en el mundo». A este título banal habría que tolerarle su forma neutra, para evitar hablar de crisis, concepto muy insuficiente, y para evitar decidir entre el mal como sufrimiento y el mal como entuerto o como crimen.

A este título para una posible pintura negra se le podrían añadir simplemente algunos subtítulos. ¿Cuáles?

La pintura kojeviana del estado del mundo y de los Estados Unidos de la postguerra podía ya entonces chocar. El optimismo se teñía allí de cinismo. Era ya entonces insolente decir que «todos los miembros de una sociedad sin clases pueden apropiarse, desde ahora, de todo lo que les plazca, sin por ello trabajar más de lo que les apetezca». Pero ¿qué pensar hoy de la imperturbable ligereza que consiste en cantar el triunfo del capitalismo o del liberalismo económico y político, «la universalización de la democracia liberal occidental co-mo punto final del gobierno humano», el «fin del problema de las clases sociales»?, ¿qué cinismo de la buena conciencia, qué denegación maníaca puede hacer escribir, cuando no creer, que «todo lo que obstaculizaba el reconocimiento recíproco de la dignidad de los hombres, siempre y en todas partes, ha sido refutado y enterrado por la historia»1?

Provisionalmente y por comodidad, atengámonos para empezar a la caduca oposición entre guerra civil y guerra internacional. Con respecto a la guerra civil, ¿hay que recordar otra vez que nunca la democracia liberal de forma parlamentaria ha sido tan minoritaria ni ha estado tan aislada en el mundo? ¿Que nunca estuvo en semejante estado de disfuncionamiento en lo que se llaman las democracias occidentales? La representatividad electoral o la vía parlamentaria no sólo está falseada, como fue siempre el caso, por un gran número de mecanismos socio-económicos, sino que se ejerce cada vez peor en un espacio público profundamente trastornado por los aparatos tecno-tele-mediáticos y por los nuevos

ritmos de la información y de la comunicación, por los dispositivos y la velocidad de las fuerzas que representan, e igualmente, y como consecuencia, por los nuevos modos de apropiación que aquéllas ponen en marcha, por la nueva estructura del acontecimiento y de su espectralidad que producen (que inventan y ponen al día, inauguran y revelan, hacen suceder y sacan a la luz a la vez, ahí donde aquéllas estaban ya ahí sin estar ahí: de lo que aquí se trata es del concepto de producción en su relación con el fantasma). Esta transformación no afecta sólo a los hechos, sino al concepto de tales «hechos». Al concepto mismo del acontecimiento. La relación entre la deliberación y la decisión, el mismo funcionamiento del gobierno ha cambiado, no solamente en sus condiciones técnicas, su tiempo, su espacio y su velocidad, sino también, sin que nos hayamos realmente dado cuenta, en su concepto. Acordémonos de las transformaciones técnicas, científicas y económicas que, en Europa, después de la Primera Guerra Mundial, habían ya trastornado la estructura topológica de la res publica, del espacio público y de la opinión pública. No afectaban solamente a esta estructura topológica, sino que comenzaban incluso a hacer problemática la presuposición de lo topográfico y que hubiera un lugar y, por tanto, un cuerpo identificable y estabilizable para el habla, la cosa o la causa pública, poniendo en crisis, como se dice a menudo, a la democracia liberal, parlamentaria y capitalista, abriendo así el camino a tres formas de totalitarismo que después se aliaron, se combatieron o se combinaron de mil maneras. Ahora bien, estas transformaciones se amplifican hoy desmesuradamente. Por otra parte, este proceso no responde ya siquiera a una ampliación, si por esta palabra se entiende un crecimiento homogéneo y continuo. Lo que ya no se mide es el salto que nos aleja ya de aquellos poderes mediá-ticos que, en los años veinte, antes de la televisión, transformaban profundamente el espacio público, debilitaban peligrosamente la autoridad y la representatividad de los electos y reducían el campo de las discusiones, deliberaciones y discusiones parlamentarias. Podría incluso decirse que ya ponían en cuestión a la democracia electoral y a la representación política, al menos tal y como las conocemos hasta ahora. Pues si, en todas las democracias occidentales, se tiende a no respetar ya al político profesional, ni siquiera al hombre de partido como tal, no es ya solamente a causa de tal o cual insuficiencia personal, de tal o cual fallo o de tal o cual incompetencia, de tal o cual escándalo —que en lo sucesivo son

cada vez mejor conocidos, amplificados, de hecho con frecuencia producidos, si no premeditados, por un poder mediático—. Y es que el político se convierte cada vez más, casi de manera exclusiva, en un personaje de representación mediática en el momento mismo en que la transformación del espacio público, precisamente por los media, le hace perder lo esencial del poder e incluso de la competencia que ostentaba anteriormen-te y que recibía de las estructuras de la representación parlamentaria, de los aparatos de partido vinculados a ella, etc. Cualquiera que sea su competencia personal, el político profesional conforme al antiguo modelo tiende hoy a resultar estructuralmente incompetente. El mismo poder mediático acusa, produce y amplifica a la vez esta incompetencia del político tradicional: por una parte, le sustrae el poder legítimo que recibía del antiguo espacio político (partido, parlamento, etc.), pero, por otra parte, le obliga a convertirse en una simple silueta, si no en una marioneta en el teatro de la retórica televisiva. Antes se le consideraba actor de la política, ahora corre a menudo el riesgo, como es bien sabido, de no ser más que actor de televisión2. Respecto de la guerra internacional o civil-internacional, ¿es necesario aún recordar las guerras económicas, las guerras nacionales, las guerras de las minorías, el desencadenamiento de los racismos y de las xenofobias, los enfrentamientos étnicos, los conflictos culturales y religiosos que hoy en día desgarran la Europa llamada democrática y el mundo? Regimientos de fantasmas han reaparecido, ejércitos de todas las épocas, camuflados bajo los síntomas arcaicos de lo paramilitar y del super-armamento postmoderno (informática, vigilancia panóptica por satélite, amenaza nuclear, etc.). Aceleremos. Más allá de estos dos tipos de guerra (civil e internacional) cuya frontera ya apenas se distingue, ennegrezcamos aún más el cuadro de este desgaste más allá del desgaste. Señalemos de un plumazo lo que amenazaría con hacer que la euforia del capitalismo demócrata-liberal o socialdemócrata pareciese la más ciega y delirante de las alucinaciones, o incluso una hipocresía cada vez más chillona con su retórica formal o juridicista sobre los derechos humanos. No se tratará solamente de acumular los «testimonios empíricos», como diría Fuku-yama, no bastará con señalar con el dedo la masa de hechos irrecusables que este cuadro podría describir o denunciar. La cuestión, muy brevemente expuesta, no sería ni siquiera la del análisis al que habría que proceder entonces en todas estas direcciones, sino la de

la doble interpretación, la de las lecturas rivales que este cuadro parece reclamar y obligarnos a asociar. Si se nos permitiera indicar estas plagas del «nuevo orden mundial» en un telegrama de diez frases, tal vez escogeríamos las siguientes:

1. El paro, esta desregulación mejor o peor calculada de un nuevo mercado, de unas nuevas tecnologías, de una nueva competitividad mundial, merecería hoy día, sin duda, otro nombre, al igual que el trabajo o la producción. Tanto más cuanto que el tele-trabajo introduce un nuevo reparto que perturba tanto los métodos del cálculo tradicional como la oposición conceptual entre el trabajo y el no-trabajo, la actividad, el empleo, y su contrario. Esta desregulación regular está a la vez dominada, calculada, «socializada», es decir, muy a menudo denegada —y es irreductible a la previsión, como el sufrimiento mismo, un sufrimiento que sufre aún más, y más oscuramente, de haber perdido sus modelos y su lenguaje habituales, desde el momento en que no es reconocible ya con el viejo nombre de paro ni en la escena a la que ha dado nombre durante mucho tiempo—. La función de la inactividad social, del no-trabajo o del subempleo entra en una nueva era. Reclama otra política. Y otro concepto. El «nuevo paro» se parece tan poco al paro, en las formas mismas de su experiencia y de su cálculo, como aquello que, en Francia, se denomina la «nueva pobreza» pueda parecerse a la pobreza.

2. La exclusión masiva de ciudadanos sin techo (homeless) de toda participación en la vida democrática de los Estados, la expulsión o deportación de tantos exiliados, apátridas e inmigrados fuera de un territorio llamado nacional anuncian ya una nueva experiencia de las fronteras y de la identidad: nacional o civil.

3. La guerra económica sin cuartel entre los países de la Comunidad Europea mismos, entre ellos y los países europeos del Este, entre Europa y Estados Unidos, entre Europa, Estados Unidos y Japón. Esta guerra preside todo, empezando por las otras guerras, puesto

que preside la interpretación práctica y la aplicación inconsecuente y desigual del derecho internacional. Hay demasiados ejemplos de ello desde hace más de un decenio.

4. La incapacidad para dominar las contradicciones en el concepto, las normas y la realidad del mercado liberal (las barreras de un proteccionismo y la sobrepuja intervencionista de los Estados capitalistas para proteger a los suyos, incluso a los occidentales o los europeos en general, contra la mano de obra barata, a menudo sin protección social comparable). ¿Cómo salvaguardar sus propios intereses en el mercado mundial al tiempo que se pretende proteger sus «conquistas sociales», etc.?

5. La agravación de la deuda externa y otros mecanismos conexos conducen al hambre o a la desesperación a una gran parte de la humanidad. Tienden así a excluirla simultáneamente del mercado que, no obstante, esta lógica procuraría extender. Este tipo de contradicciones agita muchas fluctuaciones geopolíticas, por más que parezcan dictadas por el discurso de la democratización o de los derechos humanos.

6. La industria y el comercio de armamentos (tanto los «convencionales» como los de máxima sofisticación tele-tecnológica) están inscritos en la regulación normal de la investigación científica, de la economía y de la socialización del trabajo en las democracias occidentales. A no ser que se produjese una inimaginable revolución, no se los puede suspender, ni siquiera reducir, sin correr riesgos mayores, empezando por la agravación del aludido paro. En cuanto al tráfico de armas, en la medida (limitada) en que se le podría todavía distinguir del comercio «normal», sigue siendo el primero en el mundo, por delante del narcotráfico, al que no siempre es ajeno.

7. La extensión (la «diseminación») del armanento atómico, que sostienen los mismos países que dicen querer protegerse de ella, no es ya ni siquiera controlable, como lo fue durante mucho tiempo, por estructuras estatales. No desborda solamente el control estatal, sino todo mercado declarado.

8. Las guerras interétnicas (¿hubo alguna vez otras?) se multiplican, guiadas por un fantasma y un concepto arcaicos, por un fantasma conceptual primitivo de la comunidad, del Estado-nación, de la soberanía, de las fronteras, del suelo y de la sangre. El arcaísmo no es un mal en sí, conserva sin duda un recurso irreductible. Pero ¿cómo negar que este fantasma conceptual esté más caduco, por así decirlo, que nunca, en la ontopología misma que él supone, por la dislocación teletécnica? Entendemos por ontopología una axiomática que vincula indisociablemente el valor ontológico del ser-presente (on) a su situación, a la determinación estable y presentable de una localidad (el topos del territorio, del suelo, de la ciudad, del cuerpo en general). No por extenderse de manera insólita, cada vez más diferenciada y más acelerada (es la aceleración misma, más allá de las normas de velocidad que han informado hasta aquí la cultura humana), es este proceso de dislocación menos archi-originario, es decir, tan «arcaico» como el arcaísmo al que aquélla desaloja desde siempre. En todo caso, es la condición positiva de la estabilización que sigue siempre reactivando. Siendo toda estabilidad en un lugar una estabilización o una sedentarización, habrá sido preciso que la différance local, el espaciamiento de un des-plazamiento dé el movimiento. Y deje sitio y dé lugar. Todo arraigamiento nacional, por ejemplo, arraiga en primer lugar en la memoria o en la angustia de una población desplazada —o desplazable—. Out of joint no lo está solamente el tiempo, sino también el espacio, el espacio en el tiempo, el espaciamiento.

9. ¿Cómo ignorar el poder creciente e in-delimitable, es decir, mundial, de esos Estados-fantasma, supereficaces y propiamente capitalistas, que son la mafia y el consorcio de la droga en todos los continentes, incluidos los antes llamados Estados socialistas del Este

europeo? Estos Estados-fantasma se han infiltrado y hecho comunes en todas partes, hasta el punto de no poder ser ya identificados con todo rigor. Ni de poder siquiera a veces ser claramente disociados de algunos procesos de democratización (pensemos, por ejemplo, en una secuencia cuyo esquema, aquí telegráficamente simplificado, asociaría la historia de una mafia-siciliana-acosada-por-el-fascismo-del-Estado-musoliniano-íntimamente-y-simbióticamente-aliada-así-a-los-aliados-tanto-en-el-campo-demócrata-de-ambos-lados-del-Atlántico-como-en-la-reconstrucción-del-Estado-demócrata-cristiano-italiano-entrado-hoy-en-una-configuración-nueva-del-capital, de la que lo menos que podría decirse es que no se entenderá nada de ella sin tener en cuenta su genealogía). Todas estas infiltraciones atraviesan una fase «crítica», como suele decirse, lo que nos permite sin duda hablar de ello o acometer su análisis. Estos Estados-fantasma invaden no solamente el tejido socio-económico, la circulación general de los capitales, sino también las instituciones estatales e interestatales.

10. Pues, sobre todo, sobre todo, habría que analizar el estado presente del derecho internacional y de sus instituciones: a pesar de ser, afortunadamente, perfectibles, a pesar de un innegable progreso, estas instituciones internacionales adolecen al menos de dos límites. El primero y más radical de los dos se debe al hecho de que sus normas, su Carta, la definición de su misión dependen de deter-minada cultura histórica. No se las puede disociar de determinados conceptos filosóficos europeos, y especialmente de un concepto de soberanía estatal o nacional cuya clausura genealógica se manifiesta cada vez mejor, de manera no solamente teórico-jurídica o especulativa sino concreta, práctica, y prácticamente cotidiana. Otro límite se vincula estrechamente al primero: ese derecho internacional y pretendidamente universal sigue estando ampliamente dominado, en su aplicación, por Estados-nación particulares. Casi siempre su potencia tecno-económica y militar prepara y aplica, dicho de otra forma, se sale con la suya en la decisión. Como se dice en inglés, hace la decisión. Múltiples ejemplos, recientes o menos recientes, lo demostrarían ampliamente, ya se trate de deliberaciones y de resoluciones de las Naciones Unidas o de su puesta en marcha (enforcement): la

incoherencia, la discontinuidad, la desigualdad de los Estados ante la ley, la hegemonía de ciertos Estados en base a la potencia militar al servicio del derecho internacional, esto es lo que es preciso constatar año tras año, día tras día3.

Estos hechos no son suficientes para descalificar a las instituciones internacionales. La justicia exige, por el contrario, que se rinda homenaje a algunos de los que, en aquéllas, operan en una línea de perfectibilidad y con vistas a emancipar instituciones a las que no habrá que renunciar jamás. Por insuficientes, confusos o equívocos que sean aún semejantes signos, demos la bienvenida a lo que se anuncia hoy con la reflexión sobre el derecho de injerencia o la intervención de carácter humanitario (como se dice de manera oscura y a veces hipócrita), limitando así la soberanía del Estado en ciertas condiciones. Demos la bienvenida a estos signos sin dejar, con todo, de desconfiar cautelosamente de las manipulaciones o de las apro-piaciones de las que estas novedades pueden ser objeto.

Volvamos ahora mucho más cerca del asunto de nuestra conferencia. Mi subtítulo «la nueva Internacional» se refiere a una transformación profunda, proyectada sobre un largo período, del derecho internacional, de sus conceptos y de su campo de intervención. Al igual que el concepto de los derechos humanos se ha determinado lentamente en el transcurso de los siglos a través de múltiples seísmos sociopolíticos (ya se trate del derecho al trabajo o de los derechos económicos, de los derechos de la mujer y del niño, etc.), el derecho internacional debería extender y diversificar su campo hasta incluir en él, si al menos ha de ser consecuente con la idea de la democracia y de los derechos humanos que proclama, el campo económico y social mundial, más allá de la soberanía de los Estados y de los Estados-fantasma de que hablábamos hace un momento. En contra de la apariencia, lo que decimos aquí no es mero antiestatalismo: en condiciones dadas y limitadas, el super-Estado que podría ser una institución internacional podrá siempre limitar las apropiaciones y las violencias de ciertas fuerzas socioeconómicas privadas. Pero, sin suscribir necesariamente en su totalidad el discurso (por otra parte, complejo, evolutivo, heterogéneo) de la tradición marxista respecto del Estado y su apropiación por una clase dominante, respecto de la distinción entre poder de Estado y aparato de Estado, respecto del fin de lo

político, el «fin de la política» o el debilitamiento del Estado4 y, por otra parte, sin recelar de la idea de lo jurídico en sí misma, aún es posible inspirarse en el «espíritu» marxista para criticar la pretendida autonomía de lo jurídico y denunciar sin descanso el apresamiento de hecho de las autoridades internacionales por potentes Estados-nación, por concentraciones de capital tecno-científico, de capital simbólico y de capital financiero, de capitales de estado y de capitales privados. Una «nueva Internacional» se busca a través de estas crisis del derecho internacional, denuncia ya los límites de un discurso sobre los derechos humanos que seguirá siendo inadecuado, a veces hipócrita, en todo caso formal e inconsecuente consigo mismo mientras la ley del mercado, la «deuda exterior», la desigualdad del desarrollo tecno-científico, militar y económico mantengan una desigualdad efectiva tan monstruosa como la que prevalece hoy, más que nunca, en la historia de la humanidad. Pues, hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad. En lugar de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el «fin de las ideologías» y el fin de los grandes discursos emancipatorios, no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados. (Y, provisionalmente pero a disgusto, tendremos que dejar aquí de lado la cuestión, sin embargo indisociable, de lo que está sucediendo con la vida llamada «animal», la vida y la existencia de los «animales» en esta historia. Esta cuestión ha sido siempre seria, pero se volverá masivamente ineluctable.)

La «nueva Internacional» no es solamente aquello que busca un nuevo derecho internacional a través de estos crímenes. Es un lazo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza, un lazo todavía discreto, casi secreto, como hacia 1848, pero cada vez más visible —hay más

de una señal de ello—. Es un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público aunque sin ser clandestino, sin contrato, out of joint, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional (Internacional antes, a través de y más allá de toda determinación nacional), sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase. Lo que se denomina, aquí, con el nombre de nueva Internacional es lo que llama a la amistad de una alianza sin institución entre aquellos que, aunque, en lo sucesivo, ya no crean, o aunque no hayan creído nunca en la Internacional socialista-marxista, en la dictadura del proletariado, en el papel mesiánico-escatológico de la unión universal de los proletarios de todos los países, continúan inspirándose en uno, al menos, de los espíritus de Marx o del marxismo (sa-ben, de aquí en adelante, que hay más de uno) y para aliarse, de un modo nuevo, concreto, real, aunque esta alianza no revista ya la forma del partido o de la internacional obrera sino la de una especie de contra-conjuración, en la crítica (teórica y práctica) del estado del derecho internacional, de los conceptos de Estado y de nación, etc.: para renovar esta crítica y, sobre todo, para radicalizarla.

Hay, al menos, dos maneras de interpretar lo que acabamos de llamar la «pintura negra», las diez plagas, el duelo y la promesa de que da noticia fingiendo exponer o contar. Entre estas dos interpretaciones a la vez concurrentes e incompatibles ¿cómo elegir?, ¿por qué no podemos elegir?, ¿por qué no debemos elegir? En ambos casos, se trata de la fidelidad a un cierto espíritu del marxismo: uno, éste, y no el otro.

1. La primera interpretación, la más clásica y a la vez la más paradójica, seguiría aún dentro de la lógica idealista de Fukuyama. Pero para sacar de ella consecuencias completamente diferentes. Aceptemos, provisionalmente, la hipótesis de que todo lo que va mal en el mundo hoy en día no mide más que el hiato entre una realidad empírica y un ideal regulador, ya se defina este último como lo hace Fukuyama, ya se afine y transforme el concepto de dicho ideal regulador. El valor y la evidencia del ideal no quedarían comprometidos, intrínsecamente, por la inadecuación histórica de las realidades empíricas. Pues bien, incluso en esta hipótesis

idealista, el recurso a determinado espíritu de la crítica marxista sigue siendo urgente y deberá seguir siendo indefinidamente necesario para denunciar y reducir lo más posible el hiato, para ajustar la «realidad» al «ideal» en el transcurso de un proceso necesariamente infinito. La crítica marxista puede seguir siendo fecunda, si sabemos adaptarla a condiciones nuevas, se trate, por ejemplo, de nuevos modos de pro-ducción, de la apropiación de poderes y saberes económicos y tecno-científicos, de la formalidad jurídica en el discurso y en las prácticas del derecho nacional o internacional, de los nuevos problemas de la ciudadanía y de la nacionalidad, etc.

2. La segunda interpretación de la pintura negra obedecería a una lógica distinta. Más allá de los «hechos», más allá de los presuntos «testimonios empíricos», más allá de todo lo que resulta inadecuado al ideal, se trataría de volver a poner en cuestión, respecto de algunos de sus predicados esenciales, el concepto mismo de dicho ideal. Esto se extendería, por ejemplo, al análisis económico del mercado, de las leyes del capital, de los tipos de capital (financiero o simbólico y, por tanto, espectral), de la democracia parlamentaria liberal, de los modos de representación y de sufragio, del contenido que determina los derechos humanos, los derechos de la mujer, del niño, de los conceptos corrientes de la igualdad, de la libertad, sobre todo de la fraternidad (el más problemático de todos), de la dignidad, de las relaciones entre el hombre y el ciudadano. Se extendería, también, en la casi totalidad de sus conceptos, hasta el concepto de hombre (por tanto de lo divino y de lo animal) y a un determinado concepto de lo democrático que lo presupone (no digamos de toda democracia ni, justamente, de la democracia por venir). Entonces, incluso en esta última hipótesis, la fidelidad a la herencia de determinado espíritu marxista seguiría siendo un deber.

Éstas son, pues, dos razones diferentes para ser fiel a un espíritu del marxismo. Razones que no deben yuxtaponerse sino entrelazarse. Deben inter-implicarse en el desarrollo de una estrategia compleja y que hay que reevaluar continuamente. De no ser así, no habrá re-politización, ya no habrá más política. Sin esta estrategia, cada una de las dos razones podría conducir de nuevo a lo peor, a algo peor que el mal, por así decirlo, a saber, a una especie de idealismo fatalista o de escatología abstracta y dogmática ante el mal del

mundo.

¿Qué espíritu marxista, pues? Es fácil imaginarse por qué lo que aquí decimos no será del agrado de los marxistas, ni mucho menos de los demás, al insistir, como lo hacemos, en el espíritu del marxismo, sobre todo si damos a entender que pretendemos entender espíritus en plural y en el sentido de espectros, de espectros intempestivos a los que no hay que dar caza sino que hay que expurgar, criticar, mantener cerca y dejar (re)aparecer. Y, por supuesto, el principio de selectividad que deberá guiar y jerarquizar a los espíritus, tendremos siempre que evitar ocultarnos que, a su vez, fatalmente, excluirá. Incluso aniquilará, velando más por (encima de) estos ancestros que por (encima de) estos otros. Más en este momento que en este otro. Por olvido (culpable o inocente, poco importa eso aquí), por exclusión o por asesinato, esa misma vigilia generará nuevos fantasmas. Lo hará eligiendo ya entre fantasmas, los suyos entre los suyos, matando, por ello, muertos: ley de la finitud, ley de la decisión y de la responsabilidad para existencias finitas, los únicos vivos-mortales pa-ra los que una decisión, una elección, una responsabilidad tienen un sentido, y un sentido que tendrá que pasar por la prueba de lo indeci-dible. Por ello, lo que decimos aquí no será del agrado de nadie. Pero ¿quién ha dicho que se deba hablar, pensar o escribir para agradar a nadie? Y habría que haber comprendido muy mal para ver en el gesto que arriesgamos aquí una especie de adhesión-tardía-al-marxismo. Es verdad que hoy, aquí, ahora, yo sería menos insensible que nunca a la llamada del contra-tiempo o del contra-pie, como al estilo de una intempestividad más manifiesta y más urgente que nunca. «¡Ha llegado el momento de dar la bienvenida a Marx!», oigo ya decir. O también: «¡Ya era hora!», «¿Por qué tan tarde?». Creo en la virtud política del contra-tiempo. Y si un contra-tiempo no tiene la suerte, más o menos calculada, de venir justo a tiempo, entonces lo importuno de una estrategia (política o de otro tipo) todavía puede testimoniar, justamente, la justicia, dar testimonio, al menos, de la justicia exigida, de la que decíamos más arriba que debe estar/ser desajustada, irreductible a la justeza y al derecho. Pero éste no es, aquí, el motivo decisivo, y habría que romper, de una vez por todas, con el simplismo de esos eslóganes. Lo que es seguro es que yo no soy marxista. Como lo había dicho, recordémoslo, hace ya mucho, alguien, con una aguda frase de la que nos informó Engels. ¿Hay

que apelar todavía a la autoridad de Marx para decir «yo no soy marxista»? ¿En qué se reconoce un enunciado marxista? ¿Y quién puede, todavía, decir: «yo soy marxista»?

Seguir inspirándose en determinado espíritu del marxismo se-ría seguir siendo fiel a lo que ha hecho siempre del marxismo, en principio y en primer lugar, una crítica radical, es decir, un procedimiento capaz de autocrítica. Esta crítica pretende, en principio y explícitamente, estar abierta a su propia transformación, a su reevaluación y a su auto-reinterpretación. Semejante «pretensión» arraiga necesariamente, está enraizada en un suelo que no es todavía crítico, aunque tampoco es, todavía no, precrítico. Este espíritu es más que un estilo, aunque también sea un estilo. Es heredero de un espíritu de la Ilustración al que no hay que renunciar. Distinguiremos este espíritu de otros espíritus del marxismo, que lo anclan al cuerpo de una doctrina marxista, de su supuesta totalidad sistémica, metafísica u ontológica (especialmente al «método dialéctico», o a la «dialéctica materialista»), a sus conceptos fundamentales de trabajo, de modo de producción, de clase social y, por consiguiente, a toda la historia de sus aparatos (proyectados o reales: las Internacionales del movimiento obrero, la dictadura del proletariado, el partido úni-co, el Estado y, finalmente, la monstruosidad totalitaria). Pues la deconstrucción de la ontología marxista, digámoslo como lo diría un «buen marxista», no afecta solamente a una capa teórico-especulativa del corpus marxista, sino a todo lo que lo articula con la historia más concreta posible de los aparatos y de las estrategias del movimiento obrero mundial. Y esta deconstrucción no es, en último análisis, un procedimiento metódico o teórico. Tanto en su posibilidad como en la experiencia de lo imposible que siempre la habrá constituido, no es nunca ajena al acontecimiento o, sencillamente, a la venida de lo que llega. Algunos filósofos soviéticos me decían, en Moscú, hace unos años: la mejor traducción para perestroika sigue siendo «deconstrucción».

Nuestro hilo conductor para este análisis de apariencia química que aislará, en suma, el espíritu del marxismo al que convendría permanecer fiel, disociándolo de todos sus otros espíritus que, como se

constatará quizá con una sonrisa, recopilan casi todo, sería, justamente, esta tarde, la cuestión del fantasma. ¿Cómo trató el propio Marx el fantasma, el concepto de fantasma, de espectro o de (re)aparecido? ¿Cómo lo determinó? ¿Cómo lo ligó, finalmente, a través de tantas vacilaciones, tensiones, contradicciones, a una ontología? ¿Qué ligadura es esa del fantasma? ¿Cuál es el lazo de ese lazo, de esa ontología con el materialismo, el partido, el Estado, el devenir-totalitario del Estado?

Criticar, recurrir a la autocrítica interminable, también es distinguir entre todo y casi todo. Ahora bien, si hay un espíritu del marxismo al que yo no estaría nunca dispuesto a renunciar, éste no es solamente la idea crítica o la postura cuestionadora (una deconstrucción consecuente debe hacer hincapié en ello, por más que también sabe que la cuestión no es ni la primera ni la última palabra). Es más bien cierta afirmación emancipatoria y mesiánica, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo mesianismo. Y una promesa debe prometer ser cumplida, es decir, no limitarse sólo a ser «espiritual» o «abstracta», sino producir acontecimientos, nuevas formas de acción, de práctica, de organización, etc. Romper con la «forma de partido» o con esta o aquella forma de Estado o de Internacional no significa renunciar a toda forma de organización práctica o eficaz. Es precisamente lo contrario lo que nos importa aquí.

Decir esto es oponerse a dos tendencias dominantes: por una parte a las reinterpretaciones más vigilantes y más modernas del marxismo por ciertos marxistas (especialmente franceses, y del entorno de Althusser) que han creído más bien que debían intentar disociar el marxismo de toda teleología o de toda escatología me-siánica (pero lo que yo intento es, precisamente, distinguir ésta de aquélla), por otra parte se opone a interpretaciones antimarxistas que determinan su propia escatología emancipatoria dándole contenidos onto-teológicos siempre deconstructibles. Cierto pensamiento deconstructivo, el que me interesa aquí, ha recurrido siempre a la irreductibilidad de la afirmación y, por tanto, de la promesa, como indeconstructibilidad de cierta idea de la justicia (aquí disociada del derecho5). Semejante pensamiento no puede funcionar sin justificar el principio de una crítica radical e interminable, infinita (teórica y

práctica, como se decía). Esta crítica pertenece al movimiento de una experiencia abierta al porvenir absoluto de lo que viene, es decir, de una experiencia necesariamente indeterminada, abstracta, desértica, ofrecida, expuesta, brindada a su espera del otro y del acontecimiento. En su pura formalidad, en la indeterminación que requiere, todavía se le puede hallar alguna afinidad esencial con cierto espíritu mesiánico. Lo que decimos aquí o en otra parte de la exapropiación (radical contradicción de todo «capital», de toda propiedad o apropiación, así como de todos los conceptos que dependen de ello, empezando por el de libre subjetividad y, por tanto, de la emancipación que se regula en base a dichos conceptos) no justifica cadena alguna. Es, por así decirlo, precisamente lo contrario. La esclavitud (se) liga a la apropiación.

Ahora bien, este gesto de fidelidad a cierto espíritu del marxismo es una responsabilidad que incumbe en principio, ciertamente, a cualquiera. La nueva Internacional, que apenas merece el nombre de comunidad, pertenece sólo al anonimato. Pero, hoy día, al menos dentro de los límites de un campo intelectual y académico, esta responsabilidad parece incumbir más imperativamente y, digámoslo para no excluir a nadie, prioritariamente, con urgencia, a aquellos que, durante los últimos decenios, supieron resistir a una cierta hegemonía del dogma, incluso de la metafísica marxista, en su forma política o en su forma teórica. Y, más específicamente aún, a aquellos que han insistido en concebir y practicar esa resistencia sin ceder a la complacencia ante tentaciones reaccionarias, conservadoras o neo-conservadoras, anticientíficas u obscurantistas; a aquellos que, por el contario, no han dejado de proceder de manera hipercrítica —me atrevería a decir deconstructiva— en nombre de unas nuevas Luces para el siglo por venir. Y sin renunciar a un ideal de democracia y de emancipación, intentando, más bien, pensarlo y ponerlo en marcha de otra manera.

La responsabilidad, una vez más, sería, aquí, la de un heredero. Lo quieran o no, lo sepan o no, todos los hombres, en toda la tierra, son hoy, en cierta medida, herederos de Marx y del marxismo. Es decir —lo decíamos hace un momento—, de la singularidad absoluta de un proyecto —o de una promesa— de forma filosófica y

científica. Esta forma no es, en principio, religiosa, en el sentido de la religión positiva; no es mitológica; no es, pues, nacional, ya que, más allá incluso de la alianza con un pueblo elegido, no hay nacionalidad, ni nacionalismo, que no sea religioso o mitológico, digamos, en un sentido amplio, «místico». La forma de esta promesa o de este proyecto resulta absolutamente única. Su acontecimiento es a la vez singular, total e imborrable —imborrable de otra forma que por una denegación y en el transcurso de un trabajo del duelo que tan sólo puede desplazar, sin borrarlo, el efecto de un trauma.

No hay ningún precedente de semejante acontecimiento. En toda la historia de la humanidad, en toda la historia del mundo y de la tierra, en todo lo que puede recibir el nombre de historia en general, un acontecimiento tal (repitámoslo, el de un discurso de forma filosófico-científica que pretende romper con el mito, con la religión y con la «mística» nacionalista) se ha vinculado, por primera vez e inseparablemente, a formas mundiales de organización social (un partido con vocación universal, un movimiento obrero, una confederación estatal, etc.). Y todo esto, proponiendo un nuevo concepto del hombre, de la sociedad, de la economía, de la nación, varios conceptos del Estado y de su desaparición. Se piense lo que se piense de este acontecimiento, del fracaso a veces aterrador de lo que así se emprendió, de los desastres tecno-económicos o ecológicos y de las perversiones totalitarias a que dio lugar (perversiones de las que algunos dicen, desde hace tiempo, que no son perversiones, justamente, desvíos patológicos y accidentales, sino el despliegue necesario de una lógica esencial y presente desde el nacimiento, de un desajuste originario —digamos por nuestra parte, de manera muy elíptica, y sin contradecir esta hipótesis, el efecto de un tratamiento ontológico de la espectralidad del fantasma—), se piense también lo que se piense del trauma que en la memoria del hombre puede seguirse de ello, esta tentativa única ha tenido lugar. Aunque no se haya mantenido, al menos en la forma de su enunciación, aunque se haya precipitado hacia el presente de un contenido ontológico, una promesa mesiánica de un tipo nuevo habrá dejado impresa en la historia una marca inaugural y única. Y, lo queramos o no, por escasa conciencia que tengamos de ello, no podemos no ser sus herederos. No hay herencia sin llamada a la responsabilidad. Una herencia es siempre la reafirmación de una deuda, pero es una

reafirmación crítica, selectiva y filtrante; por ello, hemos distinguido varios espíritus. Al inscribir en nuestro subtítulo una expresión tan equívoca, el «Estado de la deuda», queríamos anunciar, ciertamente, cierto número de temas ineludibles, pero, antes que nada, el de una deuda imborrable e impagable para con uno de los espíritus que se han inscrito en la memoria histórica con los nombres propios de Marx y del marxismo. Incluso allí donde no es reconocida, incluso allí donde permanece inconsciente o denegada, dicha deuda sigue en marcha, sobre todo en la filosofía política que estructura implícitamente toda filosofía o todo pensamiento en torno a la filosofía.

Limitémonos, por falta de tiempo, a ciertos rasgos, por ejemplo, de lo que se llama la deconstrucción, en la que fue inicialmente su forma en el transcurso de los últimos decenios, a saber, la deconstrucción de las metafísicas de lo propio, del logocentrismo, del lingüis-ticismo, del fonologismo, de la desmistificación o la desedimentación de la hegemonía autonómica del lenguaje (deconstrucción en el transcurso de la cual se elabora otro concepto del texto o de la huella, de su tecnificación originaria, de la iterabilidad, del suplemento pro-tético, aunque también de lo propio y de lo que fue llamado la exapropiación). Semejante deconstrucción hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista. La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radica-lización, es decir, también en la tradición de un cierto marxismo, con un cierto espíritu de marxismo. Se ha dado este intento de radicalización del marxismo que se llama la deconstrucción (y en la cual, como algunos habrán advertido, determinado concepto económico de la economía de la différance y de la exapropiación, incluso del don, desempeña un papel organizador, así como el concepto de trabajo ligado a la différance y al trabajo del duelo en general). Si esta tentativa fue prudente y parsimoniosa, pero rara vez negativa en la estrategia de sus referencias a Marx, fue porque la ontología marxista, la apelación a Marx, la legitimación en base a Marx estaban en cierto modo demasiado sólidamente confiscadas. Parecían soldadas a una ortodoxia, a unos aparatos y a unas estrategias cuyo menor defecto no era solamente que estuviesen, en cuanto tales, privadas de porvenir, privadas del porvenir mismo. Puede entenderse por soldadura una adherencia artefactual pero sólida, y cuyo

acontecimiento mismo ha constituido toda la historia del mundo desde hace un siglo y medio y, por tanto, toda la historia de mi generación.

Pero una radicalización está siempre endeudada con aquello mismo que radicaliza6. Por ello, he hablado de la memoria y de la tradición marxistas de la deconstrucción, de su «espíritu» marxista. No es el único espíritu marxista ni, por supuesto, uno cualquiera. Habría que multiplicar y refinar estos ejemplos, pero falta tiempo.

Si mi subtítulo señalaba el Estado de la deuda, era también con vistas a problematizar el concepto de Estado o de estado, con o sin mayúscula, y de tres maneras.

En primer lugar, hemos insistido bastante en ello, no se redacta el estado de una deuda, por ejemplo con respecto a Marx y el marxismo, como se establecería un balance o un inventario exhaustivo, de forma estática y estadística. A estas cuentas no se las puede presentar en un cuadro. Uno rinde cuentas en virtud de un compro-miso que selecciona, interpreta y orienta. De manera práctica y performativa. Y por una decisión que comienza por tomarse, como una responsabilidad, en las redes de una inyunción ya múltiple, heterogénea, contradictoria, dividida —por tanto, de una herencia que guardará siempre su secreto—. Y el secreto de un crimen. El secreto de su propio autor. El secreto de quien dice a Hamlet:

Ghost. I am thy Fathers Spirit,

Doom'd for a certaine terme to walke the night;

And for the day confin'd to fast in Fiers,

Till the foule crimes done in my dayes of Nature

Are burnt and purg'd away: But that I am forbid

To tell the secrets of my Prison-House;

I could a Tale vnfold...

Soy el espíritu de tu padre

Condenado por un tiempo a vagar, en la noche,

Y a ayunar por el día en la prisión de las llamas

Hasta que las negras culpas de mi vida

Sean purgadas. Si no me estuviera prohibido

El desvelar los secretos de mi prisión,

Podría hacerte un relato7.

Aquí, todo (re)aparecido parece venir y reaparecer desde la tierra, venir de ella como de una clandestinidad soterrada (el humus y el mantillo, la tumba y la prisión subterránea), para volver allí, como a lo más bajo, hacia lo humilde, lo húmedo, lo humillado. También nosotros tenemos que pasar aquí, pasar por alto, en silencio, pegados a la tierra, el retorno de un animal: no la imagen del viejo topo (Well said, old Mole), ni la de cierto erizo, sino más precisamente la de un «inquieto puercoespín» (fretfull Porpentine) que el espíritu del Padre se dispone entonces a conjurar, sustrayendo un «eterno blasón» con «orejas de carne y sangre»8.

En segundo lugar —otra deuda— todas las cuestiones de la democracia, del discurso universal sobre los derechos humanos, del porvenir de la humanidad, etc., no darán lugar sino a coartadas formales, bienpensantes e hipócritas, mientras la «Deuda exterior» no sea tratada frontalmente, de manera responsable, consecuente y lo más sistemática posible. Bajo este nombre, o bajo esta figura emble-mática, se trata del interés y, ante todo, del interés del capital en general, de un interés que, en el orden del mundo hoy, a saber, del mercado mundial, tiene bajo su yugo y en una nueva forma de esclavitud a una gran parte de la humanidad. Esto sucede y se autoriza siempre dentro de las formas estatales o interestatales de alguna organización. Ahora bien, no se tratarán estos problemas de la Deuda exterior —y de todo lo que este concepto metonimiza— sin, al menos, el espíritu de la crítica marxista,

de la crítica del mercado, de las múltiples lógicas del capital y de lo que vincula al Estado y al derecho internacional con este mercado.

En tercer lugar, por fin, y por consiguiente, a una fase de mutación decisiva debe corresponderle una reelaboración profunda y crítica del concepto de Estado, de Estado-nación, de soberanía nacional y de ciudadanía, que no sería posible sin la referencia vigilante y sistemática a una problemática marxista, cuando no a conclusiones marxistas sobre el Estado, el poder del Estado y el aparato de Estado, sobre las ilusiones de su autonomía de derecho con respecto a fuerzas socio-económicas, pero también sobre las nuevas formas de una decadencia o, más bien, de una nueva inscripción, de una nueva delimitación del Estado en un espacio que ya no domina y que, por otra parte, no ha dominado nunca enteramente.

▪

* Traducimos usure por «desgaste», en lugar de por «usura», porque, en castellano, la palabra «usura» carece de una de las acepciones del término francés, que resulta especialmente importante en este texto: el uso y el desgaste, producido por dicho uso, de una prenda u otro objeto. (N. de los T.)

1. Allan Bloom, citado en Lignes (cit., p. 30) por Michel Surya, que recuerda justamente que Bloom fue «maestro y ensalzador» de Fukuyama.

2. Veamos dos ejemplos recientes, cogidos al vuelo de la «información», cuando releía estas páginas. Se trata de dos «pasos en falso» más o menos calculados cuya posibilidad hubiera sido inimaginable sin el medio y los ritmos actuales de la prensa. 1. Dos ministros intentan influir en una decisión gubernamental en trámite (por iniciativa de uno de sus colegas), explicándose en la prensa (esencialmente televisiva) a propósito de una carta supuestamente «privada» (secreta, «personal» o no oficial) que dirigieron al jefe del gobierno y que «lamentan» que haya sido divulgada en contra de su intención. En cualquier caso, y sin ocultar su mal humor, el jefe del gobieno, a pesar de todo ello, les sigue, seguido por el gobierno, seguido por el Parlamento. 2. «Improvisando» lo que parece una pifia durante una entrevista radiofónica a la hora del desayuno, otro ministro del mismo gobierno provoca en un país vecino una viva reacción del banco emisor y todo un proceso político-diplomático. Se debería analizar también el papel que desempeñan la velocidad y la potencia mediáticas en el poder de cierto especulador —individual e internacional— que, todos los días, ataca o sostiene tal o cual moneda. Sus llamadas telefónicas y sus frasecitas televisadas pesan más que todos los parlamentos del mundo sobre lo que se llama la decisión política de los gobiernos.

3. A lo que hay que añadir la no-independencia económica de la ONU, ya se trate de sus grandes intervenciones (políticas, socio-educativas, culturales o militares) o simplemente de su gestión administrativa. Ahora bien, hay que saber también que la ONU atraviesa una grave crisis financiera. Los grandes Estados no pagan

todo lo que deben. Solución: campaña para atraer el apoyo de capitales privados, constitución de councils (asociaciones de grandes jefes de la industria, del comercio y de las finanzas) destinados a sostener, bajo ciertas condiciones, expresas o no, una política de la ONU que puede ir (a menudo, aquí o allá, aquí más bien que allá, justamente) en el sentido de los intereses del mercado. A menudo, hay que subrayarlo y reflexionar sobre ello, los principios que guían hoy las instituciones internacionales concuerdan con tales intereses. ¿Por qué, cómo y dentro de qué límites lo hacen? ¿Qué significan esos límites? Ésta es la única cuestión que podemos plantear aquí por el momento.

4. Cf. sobre estos puntos Etienne Balibar, Cinco estudios de materialismo histórico, trad. castellana de Gabriel Albiac, Laia, Barcelona, 1976, pp. 85 ss. (particularmente el capítulo sobre «La rectificación del Manifiesto Comunista» y lo que allí concierne a «"El fin de la política"», «La nueva definición del Estado» y «Una nueva práctica política»).

5. Respecto de esta diferencia entre justicia y derecho, me permito remitirles de nuevo a Fuerza de ley (más arriba, nota 1 del cap. 1). La necesidad de esta distinción no comporta la menor descalificación de lo jurídico, de su especificidad ni de los nuevos enfoques que reclama hoy día. Dicha distinción parece, por el contrario, indispensable y previa a cualquier reelaboración. En particular, en todas partes en donde se constata lo que se llama hoy, más o menos tranquilamente, como si se tratase de colmar sin re-fundar de arriba abajo, «vacíos jurídicos». No hay nada sorprendente en que se trate, la mayoría de las veces, de la propiedad de la vida, de su herencia y de las generaciones (problemas científicos, jurídicos, económicos, políticos del llamado genoma humano, de la terapia génica, de los trasplantes de órganos, de las madres portadoras, de los embriones congelados, etc.).

Creer que se trata de colmar tranquilamente un «vacío jurídico», allí donde se trata de pensar la ley, la ley de la ley, el derecho y la justicia, creer que basta con producir nuevos «artículos de ley» para «regular un problema», sería como si se confiara el pensamiento ético a un comité de ética.

6. Pero ¿qué quiere decir «radicalizar»? No es ésta, ni con mucho, la

mejor palabra. Habla, ciertamente, de un movimiento para ir más lejos y para no detenerse. Pero a esto se limita su pertinencia. Se trataría de hacer más o menos que «radicalizar», más bien otra cosa, ya que la apuesta es justamente la de la raíz y su presunta unidad. No se trataría de progresar aún más en la profundidad de la radicalidad, de lo fundamental o de lo originario (causa, principio, arjé, dando un paso más en la misma dirección. Se intentaría más bien acercarse hasta allí donde, en su unidad ontológica, el esquema de lo fundamental, de lo originario o de lo radical, tal como continúa rigiendo a la crítica marxista, reclama cuestiones, procedimientos de for-malización, interpretaciones genealógicas que no son o no son suficientemente puestas en marcha dentro de aquello que domina los discursos que se dicen marxistas. No suficientemente, ni en la temática ni en la consecuencia. Pues el despliegue cuestionante de dichas formalizaciones y genealogías afecta a casi todo el discurso, y de manera no solamente «teórica», como se suele decir. La apuesta que nos sirve aquí de hilo conductor, a saber, el concepto o el esquema de fantasma, se anunciaba desde hacía tiempo, y con su nombre, a través de las problemáticas del trabajo, del duelo, de la idealización, del simulacro, de la mímesis, de la iterabilidad, de la doble inyunción, del double bind y de la indecidibilidad como condición de la decisión responsable, etc.

Éste es, quizás, el lugar para subrayarlo: las relaciones entre el marxismo y la deconstrucción han reclamado, desde el inicio de los años setenta, enfoques diversos en todos los aspectos, a menudo opuestos o irreductibles los unos a los otros pero, en todo caso, numerosos. Demasiado numerosos para que pueda yo hacerles aquí justicia y reconocerles lo que les debo. Además de las obras que hacen de ello su objeto propio (como la de Michael Ryan, Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation, John Hopkins University Press, New York, 1982, o el Marx est mort de Jean-Marie Benoist, Gallimard, Paris, 1970, cuya última parte, a pesar del título, acoge favorablemente a Marx, pretende ser deliberadamente «deconstructiva» y menos negativa de lo que el certificado de defunción permitiría pensar. El título de nuestro texto puede ser leído como una respuesta al de J. M. Benoist, por más que se haya tomado algún tiempo o dejado algún tiempo al tiempo, al contra-tiempo —es decir, al (re)aparecido—), habría que recordar un gran

número de ensayos que no es posible aquí recensar (en particular, los de J.-J. Goux, Th. Keenan, Th. Lewis, C. Malabou, B. Martin, A. Parker, G. Spivak, M. Sprinker, A. Warminski, S. Weber).

7. Hamlet, acto I, esc. V [Je suis l'esprit de ton père / Condamné pour un temps à errer, de nuit, / Et à jeûner le jour dans la prison des flammes / Tant que les noires fautes de ma vie / Ne seront pas consumées. Si je n'étais astreint / A ne pas dévoiler les secrets de ma geôle, / Je pourrais te faire un récit. Trad. francesa de Y. Bonnefoy, o. c., p. 60.] No se sabe si las «negras culpas» (foule crimes) que ocurrieron en su vida (in my dayes of Nature) fueron o no las suyas. Y éste es, quizás, el secreto de esos secrets of my Prison-House que le está «prohibido» al rey desvelar (I am forbid to tell the secrets). Performativos en abismo. Los juramentos, las llamadas a jurar, las inyunciones y las conjuraciones que se multiplican entonces —al igual que en todo el teatro de Shakespeare, que fue un gran pensador y un gran poeta del juramento— suponen un secreto, ciertamente, algún testimonio imposible y que no puede ni debe sobre todo exponerse en una confesión, aún menos en una prueba, en una pieza de convicción o un enunciado constativo del tipo S es P. Pero este secreto también guarda el secreto respecto de alguna contradicción absoluta entre dos experiencias del secreto: te digo que no puedo decirte, lo juro, ése es mi primer crimen y mi primera confesión, una confesión sin confesión. No excluyen ninguna otra, créeme.

8. Ibid.

Capítulo 4

EN NOMBRE DE LA REVOLUCIÓN, LA DOBLE BARRICADA

(IMPURA «IMPURA HISTORIA IMPURA DE FANTASMAS»)

El mes de junio de 1848, apresurémonos a decirlo, fue un hecho aparte, y casi imposible de clasificar en la filosofía de la historia. [...] Pero, en el fondo, ¿qué fue el mes de junio de 1848? Una rebelión del pueblo contra sí mismo. [...] Que se nos permita, pues, detener un momento la atención del lector en las dos barricadas absolutamente únicas de las que acabamos de hablar [...] esas dos espantosas obras maestras de la guerra civil. [...] La barricada Saint-Antoine era monstruosa [...] la ruina. Se podía decir: ¿quién ha construido esto? Se podía decir también: ¿quién ha destruido esto? Era algo grande y algo pequeño. Era el abismo parodiado in situ por el barullo. [...] Dicha barricada era frenética [...] desmedida y estaba viva; y, como del lomo de un animal eléctrico, salía de ella un chisporroteo de rayos. El espíritu de la revolución cubría con su nube aquella cima en la que rugía esa voz del pueblo que recuerda a la voz de Dios; una extraña majestuosidad se desprendía de aquel titánico cuévano de escombros. Era un montón de basura y era el Sinaí.

Tal como hemos dicho antes, la barricada atacaba en nombre de la Revolución, ¿el qué? La Revolución.

[...] Al fondo se alzaba esa barrera que convertía la calle en un callejón sin salida; inmóvil y tranquilo muro; allí no se veía a nadie, no se oía nada, ni un grito, ni un ruido, ni un soplo. Un sepulcro.

[...] El jefe de esa barricada era un geómetra o un espectro.

[...] La barricada de Saint-Antoine era el tumulto de los truenos; la barricada del Temple era el silencio. Entre ambos reductos existía la diferencia de lo formidable y de lo siniestro. Una semejaba unas fauces, la otra, una máscara.

Admitiendo que la gigantesca y tenebrosa insurrección de junio hubiese estado compuesta de una cólera y de un enigma, se notaba al dragón en la primera barricada y, detrás de la segunda, a la esfinge.

¿QUÉ HACER EN EL ABISMO SALVO CHARLAR?

Dieciséis años cuentan en la soterrada educación del motín, y el mes de junio de 1848 sabía mucho más de eso que el mes de junio de 1832.

[...] Ya no había hombres en esa lucha ahora infernal. Ya no eran gigantes contra colosos. Aquello se parecía más a Milton o a Dante que a Homero. Unos demonios atacaban, unos espectros resistían.

[...] Desde el más oscuro fondo de los grupos, una voz gritó [...] Ciudadanos, levantemos acta de los cadáveres. [...] Nunca se supo el nombre del hombre que habló así [...] ese gran anónimo siempre mezclado a las crisis humanas y a las génesis sociales [...]. Después de que ese hombre cualquiera, que decretaba «levantar acta de los cadáveres», hablase y diese la fórmula del alma común, de todas las bocas salió un grito extrañamente satisfecho y terrible, fúnebre por el sentido y triunfal por el acento:

— ¡Viva la muerte! Permanezcamos todos aquí.

— ¿Por qué todos? —dijo Enjolras.

— ¡Todos! ¡Todos!

Victor Hugo, Los miserables.

Espectros de Marx: el título de esta comunicación obligaría, en primer lugar, a hablar de Marx. Del propio Marx. De su testamento o de su herencia. Y de un espectro, la sombra de Marx, el (re)aparecido, para conjurar el retorno del cual tantas voces se alzan hoy día. Pues esto se parece a una conjuración. En virtud del acuerdo o del contrato establecido entre tantos sujetos políticos que suscriben cláusulas más o menos claras y más o menos secretas (se trata siempre de conquistar o de conservar las llaves de un poder) pero, ante todo, porque semejante conjuración está destinada a conjurar. Es preciso, de forma mágica, ahuyentar a un espectro, exorcizar el posible retorno de un poder considerado, en sí, maléfico y cuya demoníaca amenaza seguiría asediando el siglo.

Pero, desde el momento en que semejante conjuración insiste hoy día, a modo de ensordecedor consenso, para que lo que está, según dice ella, bien muerto permanezca bien muerto, despierta nuestra sospecha. Nos despierta allí donde querría adormecernos. Vigilancia, pues: el cadáver quizá no esté tan muerto, tan simplemente muerto como la conjuración trata de hacernos creer. El desaparecido aparece siempre ahí, y su aparición dista de no ser nada. Dista de no hacer nada. Suponiendo que los restos mortales sean identificables, hoy se sabe mejor que nunca que un muerto debe poder trabajar. Y hacer que se trabaje, quizá más que nunca. Hay también un modo de producción del fantasma que, a su vez, es un modo de producción fantasmático. Como en el trabajo del duelo, después de un trauma, la conjuración debería asegurarse de que el muerto no volverá: deprisa, hacer todo lo necesario para que su cadáver permanezca localizado, en lugar seguro, en descomposición allí mismo donde ha sido inhumado, incluso embalsamado como gustaba de hacerse en Moscú. ¡Deprisa, un panteón cuyas llaves se guarden! Esas llaves no serían sino las del poder que la conjuración querría reconstituir de ese modo al morir Marx. Hablábamos antes de descorrer el cerrojo. La lógica de la llave hacia la que deseaba orientar esa keynote address era la de una polito-lógica del trauma y la de una topología del duelo. De un duelo, de hecho y de derecho, interminable, sin normalidad posible, sin límite fiable, en la realidad o en el concepto, entre la introyección y la incorporación. Pero esa misma lógica, como sugerimos, responde a

la inyunción de una justicia que, más allá del derecho, surge en el respeto mismo de aquel que no está, no está ya o no está aún vivo, presentemente vivo.

El duelo va siempre después de un trauma. He tratado de mostrar en otros lugares que el trabajo de duelo no es un trabajo como otro cualquiera. Es el trabajo mismo, el trabajo en general, rasgo por el cual habría que reconsiderar, quizás, el concepto mismo de producción —en lo que lo vincula con el trauma, con el duelo, con la iterabilidad idealizante de la exapropiación y, por consiguiente, con la espiritualización espectral que obra en toda techné—. Tentación de añadir, aquí, un post-scriptum aporético a la fórmula de Freud que encadenó en una misma historia comparativa tres de los traumas infligidos al narcisismo del hombre así des-centrado: el trauma psicológico (el poder del inconsciente sobre el yo consciente, descubierto por el psicoanálisis), el trauma biológico (la descendencia animal del hombre descubierta por Darwin —al que, por lo demás, alude Engels en el Prefacio del Manifiesto de 1888—) y el cosmológico (la Tierra copernicana ya no es el centro del universo, y esto es cada vez más cierto, podría decirse para sacar de ello muchas consecuencias respecto a los confines de lo geopolítico). Nuestra aporía proviene, aquí, de que ya no hay nombre ni teleología para determinar el impacto marxista ni su campo. Freud, por su parte, creía saber lo que es el hombre y su narcisismo. El impacto marxista es tanto la proyectada unidad, en una forma a veces mesiánica o escatológica, de un pensamiento y de un movimiento obrero, como también la historia del mundo totalitario (nazismo y fascismo incluidos, inseparables adversarios del totalitarismo estaliniano). Ésta es, quizá, para el hombre la herida más profunda, en el cuerpo de su historia y en la historia de su concepto, más traumatizante incluso que la lesión (Kränkung) «psicológica» producida bajo el impacto del psicoanálisis, la tercera y más grave según Freud1. Pues sabemos que el impacto producido, que lleva enigmáticamente el nombre de Marx, acumula y recopila también los otros tres. Hoy en día los presupone, aun cuando no lo haya hecho en el siglo pasado. Lleva más allá de esos tres impactos al efectuarlos, igual que lleva el nombre de Marx desbordándolo infinitamente: el siglo del «marxismo» habrá sido el del descentramiento tecnocientífico y efectivo de la Tierra, de lo geopolítico, del anthropos con su identidad ontoteológica o con sus

propiedades genéticas, del ego cogito —y del concepto mismo de narcisismo cuyas aporías son, digámoslo por ir deprisa y ahorrar muchas referencias, tema explícito de la deconstrucción—. Dicho trauma es continuamente denegado por el movimiento mismo que trata de amortiguarlo, de asimilarlo, de interiorizarlo y de incorporarlo. En ese trabajo del duelo en marcha, en esa tarea interminable, el fantasma sigue siendo lo que más da que pensar —y que hacer—. Insistamos y precisemos: que hacer y hacer llegar tanto como dejar llegar.

Pero los espectros de Marx entran en escena por el otro lado. Se nombran según la otra vía del genitivo —y esa otra gramática dice más que la gramática—. Los espectros de Marx son también los suyos. Quizá son, en primer lugar, los fantasmas que lo han habitado, los (re)aparecidos por los que el propio Marx habrá sido ocupado y que, de antemano, habrá querido convertir en cosa suya; esto no significa que haya dispuesto de sus secretos; ni siquiera que haya tematizado, a su vez, la obsesionante recurrencia de lo que sería un tema si se pudiese decir del (re)aparecido que se deja poner ahí, ex-poner ante sí, como deberían hacerlo un tema o un sistema, una tesis o una síntesis. Pero todos esos valores son los que descalifica el espectro, si lo hay.

Los espectros de Marx: desde ahora nombraremos con esas palabras ciertas figuras cuya venida Marx habrá sido el primero en aprehender, temer y, a veces, describir. Aquellos que anuncian lo mejor y cuyo acontecer habrá acogido favorablemente, aquellos que revelan o amenazan con lo peor y cuyo testimonio habrá recusado. Hay varios tiempos del espectro. Lo propio del espectro, si lo hay, es que no se sabe si, (re)apareciendo, da testimonio de un ser vivo pasado o de un ser vivo futuro, pues el (re)aparecido ya puede marcar el retorno del espectro de un ser vivo prometido. Intempestividad, de nuevo, y desajuste de lo contemporáneo. Respecto a esto, el comunismo siempre ha sido y permanecerá espectral: siempre está por venir y se distingue, como la democracia misma, de todo presente vivo como plenitud de la presencia a sí, como totalidad de una presencia efectivamente idéntica a sí misma. Las sociedades capitalistas siempre pueden dar un suspiro de alivio y decirse a sí mismas: el comunismo está acabado desde el desmoronamiento de los totalita-rismos del siglo XX, y no sólo está

acabado sino que no ha tenido lugar, no fue más que un fantasma. No pueden sino denegarlo, denegar lo innegable mismo: un fantasma no muere jamás, siempre está por aparecer y por (re)aparecer.

Recordemos que, en el Manifiesto del partido comunista, un primer nombre vuelve tres veces en esa misma primera página, y es el «espectro» (Gespenst): «Un espectro asedia Europa —dice Marx en 1847—: el espectro del comunismo» (Ein Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus). Marx, a menos que sea el otro, Engels, escenifica entonces, a lo largo de unos cuantos párrafos, el terror que ese espectro inspira a todas las potencias de la vieja Europa. Sólo se habla de él. Todos los fantasmas se proyectan en la pantalla de ese fantasma (es decir, en un ausente, pues la pantalla misma es fantasmática, como en la televisión del mañana que prescindirá de soporte «pantallesco» y proyectará sus imágenes —a veces imágenes de síntesis— directamente en el ojo, como el sonido del teléfono en el fondo del oído). Se acechan los signos, las mesas que se mueven, la vajilla que se desplaza. ¿Va a responder? Como en el espacio de un salón durante una reunión espiritista, pero a veces es lo que se denomina la calle, se vigilan los bienes, los muebles2, se intenta ajustar toda la política a la espantosa hipótesis de una «visitación». Los políticos son videntes o visionarios. Se desea y se teme una aparición de la que se sabe que no presentará a nadie en persona pero dará una serie de golpes que habrá que descifrar. Se forjan entonces todas las alianzas posibles a fin de conjurar a ese adversario común, «el espectro del comunismo». La alianza significa: muerte al espectro. Se le convoca para revocarlo, se está tan pendiente de él que hasta se jura por él, aunque sólo para conjurarlo. Sólo se habla de él. Pero ¿qué otra cosa puede hacerse, puesto que ese fantasma no está ahí, como no lo está ningún fantasma digno de ese nombre? E, incluso cuando está ahí, es decir, ahí sin estar ahí, se nota que el fantasma mira, por cierto, a través del yelmo; acecha, observa, mira fijamente a los espectadores y a los videntes ciegos, pero no se le ve ver, permanece invulnerable bajo su armadura con visera. Entonces sólo se habla de él pero para ahuyentarlo, para excluirlo, para exorcizarlo. El salón es, entonces, la vieja Europa que recopila todas sus fuerzas (alle Mächte des alten Europas). Si se intenta exorcizar o conjurar al espectro es sin saber en el fondo de quién, de qué se

habla entre conjurados. Comunismo es un nombre para los conjurados, la santa alianza es una cacería sagrada: «Todas las potencias de la vieja Europa se han aliado (verbündet) en una santa montería (zu einer heiligen Hetzjagd) contra ese espectro (gegen dies Gespenst)».

¿Quién podría negarlo? Si está en curso de formación una alianza contra el comunismo, una alianza de la vieja o de la nueva Europa, ésta sigue siendo una santa alianza. La paternal figura del Santo Padre el papa, entonces citado por Marx, ocupa allí, todavía hoy, un lugar de honor en la persona de un obispo polaco que se jacta, y esto mismo lo confirma Gorbachov, de no haber jugado un papel insignificante en el desmoronamiento del totalitarismo comunista en Europa y en el advenimiento de una Europa que, en adelante, será lo que siempre debió haber sido según él, una Europa cristiana. Como en la Santa Alianza del siglo XIX, Rusia podría de nuevo formar parte de ella. Por eso hemos insistido en el neoevangelismo —neoevangelismo hegeliano— de una retórica de tipo «Fukuyama». Lo que Marx denunció con tanta locua-cidad y vehemencia en la teoría stirneriana de los fantasmas era un neoevangelismo hegeliano. Más adelante llegaremos a esto pero, desde ahora, hay que indicar este cruce. Lo consideramos significativo.

El espectro del que hablaba Marx estaba ahí sin estar ahí. Todavía no estaba ahí. No estará nunca ahí. No hay Dasein del espectro, pero tampoco hay Dasein sin la inquietante extrañeza, sin la extraña familiaridad (Unheimlichkeit) de algún espectro. ¿Qué es un espectro? ¿Cuál es su historia y cuál es su tiempo?

El espectro, como su nombre indica, es la frecuencia de cierta visibilidad. Pero la visibilidad de lo invisible. Y la visibilidad, por esencia, no se ve, por eso permanece epekeina tes ousias, más allá del fenómeno o del ente. El espectro también es, entre otras cosas, aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver. Ni siquiera la pantalla, a veces; y una pantalla siempre tiene, en el fondo, en el fondo que ella es, una estructura de aparición desapareciente. Pero ya no se puede pegar ojo acechando el retorno. De ahí la teatraliza-ción del habla misma y la espectacularizante especulación sobre el tiempo. Una vez más, hay

que invertir la perspectiva: fantasma o (re)aparecido, sensible insensible, visible invisible, el espectro primero nos ve. Del otro lado del ojo, cual efecto visera, nos mira antes incluso de que le veamos o de que veamos sin más. Nos sentimos observados, a veces vigilados, por él, incluso antes de cualquier aparición. Sobre todo —y éste es el acontecimiento—, porque el espectro es acontecimiento, nos ve durante una visita. Nos hace visitas. Visita tras visita, puesto que vuelve a vernos y que visitare, frecuen-tativo de visere (ver, examinar, contemplar), traduce perfectamente la recurrencia o la (re)aparición, la frecuencia de una «visitación». Ésta no marca siempre el momento de una aparición generosa o de una visión amigable, puede significar la inspección severa o el violento registro domiciliario. La persecución consecuente, la implacable concatenación. Teniendo en cuenta esta repetición, también podríamos utilizar, para el modo social del asedio, para su estilo original, el nombre de frecuentación. Marx vivía más que otros —lo vamos a precisar— en la frecuentación de los espectros.

Un espectro parece presentarse, durante una «visitación». Nos lo representamos, pero él, por su parte, no está presente, en carne y hueso. Esta no-presencia del espectro exige que se tome en consideración su tiempo y su historia, la singularidad de su temporalidad o de su historicidad. Cuando, en 1847-1848, Marx nombra el espectro del comunismo, lo inscribe en una perspectiva histórica que es exactamente la inversa de aquella en la que yo pensé, al principio, al proponer un título como «los espectros de Marx». Allí donde a mí me tentaba nombrar de ese modo la persistencia de un presente pasado, el retorno de un muerto, una fantasmal reaparición de la que no consigue deshacerse el trabajo del duelo mundial, de cuyo encuentro ella huye hacia delante, encuentro al que da caza (excluye, rechaza y a la vez persigue), Marx, por su parte, anuncia y requiere la presencia por venir. Parece predecir y prescribir: lo que de momento no parece más que un espectro en la representación ideológica de la vieja Europa debería convertirse, en el futuro, en una realidad presente, es decir, viva. El Manifiesto llama, requiere, esa presentación de la realidad viva: hay que proceder de forma que, en el futuro, ese espectro —y, en primer lugar, una asociación de trabajadores forzada al secreto hasta cerca de 1848— se convierta en una realidad, y en una realidad viva. Es preciso que esa vida real se muestre y se

manifieste, que se presente más allá de Europa, de la vieja o de la nueva Europa, en la dimensión universal de una Internacional.

Pero, asimismo, es preciso que se manifieste en la forma de un manifiesto que sea el Manifiesto de un partido. Porque Marx otorga ya la forma de partido a la estructura propiamente política de la fuerza que deberá ser, según el Manifiesto, el motor de la revolución, de la transformación, de la apropiación y, finalmente, de la destrucción del Estado, y el fin de lo político como tal. (Dado que ese fin singular de lo político corresponde a la presentación de una realidad absolutamente viva, existe ahí una razón más para pensar que la esencia de lo político siempre tendrá la figura inesencial, la no-esencia misma de un fantasma.)

Ahora bien, tal vez sea éste uno de los insólitos motivos de los que deberíamos hablar esta tarde: aquello que tiende quizás a desaparecer en el mundo político que se anuncia, y quizás en una nueva época de la democracia, es la dominación de esa forma de organización que se denomina el partido, la relación partido-Estado, que, en suma, no habrá durado, con todo rigor, más que dos siglos, apenas más, en un tiempo al que pertenecen también determinados tipos de la democracia parlamentaria y liberal, las monarquías constitucionales, los totalitarismos nazi, fascista o soviético. Ninguno de estos regímenes ha sido posible sin lo que podría denominarse la axiomática del partido. Ahora bien, como, al parecer, podemos comprobar que se anuncia por doquier en el mundo de hoy en día, la estructura del partido se torna no sólo cada vez más sospechosa (y por razones que ya no son siempre, ya no necesariamente, «reaccionarias», las de la reacción individualista clásica) sino radicalmente inadaptada a las nuevas condiciones —tele-tecno-mediáticas— del espacio público, de la vida política, de la democracia y de los nuevos modos de representación (parlamentaria y no parlamentaria) que requiere. Una reflexión acerca de lo que ocurrirá mañana con el marxismo, con su herencia o con su testamento, debería referirse, entre otras muchas cosas, a la finitud de un determinado concepto o de una determinada realidad del partido. Y, por supuesto, de su correlato estatal. Está en marcha un movimiento que describiríamos como una deconstrucción de los conceptos tradicionales de Estado y, por consiguiente, de partido y de sindicato. Aunque no signifiquen el

debilitamiento del Estado, en sentido marxista o gramsciano, tampoco se puede analizar su singularidad histórica fuera de la herencia marxista —allí donde la herencia es más que nunca un filtro crítico y transformador, es decir, allí donde no cabe estar simplemente a favor o en contra del Estado en general, de su vida o de su muerte en general—. Hubo un momento, en la historia de la política europea (y, por supuesto, americana), en que tanto apelar al fin del partido como analizar la inadecuación, con la propia democracia, de las estructuras parlamentarias existentes era un gesto reaccionario. Adelantemos aquí, con muchas precauciones teóricas y prácticas, la hipótesis de que ya no es así, ya no siempre así (pues las viejas formas de la lucha contra el Estado podrán sobrevivir mucho tiempo): hay que despejar ese equívoco para que ya no sea así. La hipótesis es que esa mutación ya ha comenzado y que es irreversible.

El partido comunista universal, la Internacional comunista será —decía el Manifiesto— la encarnación final, la presencia real del espectro, por tanto, el final de lo espectral. Ese futuro no es descrito, no está previsto de modo constativo; es anunciado, prometido, llamado de modo performativo. Del síntoma Marx extrae un diagnóstico y un pronóstico. El síntoma sobre cuya autoridad se basa el diagnóstico es que el miedo al fantasma comunista existe. Al observar la Santa Alianza europea se tienen signos de ello. Éstos deben significar algo, a saber, que las potencias europeas reconocen, a través del espectro, el poder del comunismo («El comunismo ya es reconocido como un poder [als eine Macht] por todas las potencias europeas»). En cuanto al pronóstico, éste no consiste sólo en prever (gesto de tipo constativo) sino en reclamar el advenimiento, en el porvenir, de un manifiesto del partido comunista, que transformará, precisamente en la forma performativa de la llamada, la leyenda del espectro, todavía no en la realidad de la sociedad comunista, sino en esa otra forma de acontecimiento real (a medio camino entre el espectro legendario y su encarnación absoluta) que es un Manifiesto del partido comunista. Parusía de la manifestación de lo manifiesto. Como partido. No como un partido que sería además, en este caso, comunista. Del que el comunismo sería un predicado. Sino como

partido que realizaría la esencia del partido como partido comunista. Ésta es la llamada, a saber, el Manifiesto con vistas al Manifiesto, la automanifestación de lo manifiesto, que es en lo que consiste la esencia de cualquier manifiesto que se reclama a sí mismo diciendo «ya es tiempo», el tiempo se junta y se conjunta aquí, ahora, un ahora que adviene a sí mismo en el acto y en el cuerpo de esa manifestación, «ya va siendo tiempo» de que me torne manifiesto, de que se torne manifiesto el manifiesto que no es otro que éste, aquí, ahora, yo, el presente llega, testigo y consorte a su vez, éste es precisamente el manifiesto que soy o que opero, en la operación de esta obra, en acto, no soy yo mismo más que en esta manifestación, en este momento mismo, en este libro, heme aquí: «Ya va siendo tiempo (Es ist hohe Zeit) de que los comunistas expongan ante el mundo entero sus concepciones, sus metas, sus tendencias y opongan (entgegen-stellen) a las leyendas del espectro comunista (den Märchen vom Gespenst des Kommunismus) un manifiesto del partido mismo». ¿De qué da testimonio ese manifiesto? ¿Y quién da testimonio de qué? ¿En qué lenguas? La frase siguiente habla de la multiplicidad de las lenguas: no de todas las lenguas sino de algunas, y de los comunistas de diferentes nacionalidades reunidos en Londres. El Manifiesto, que los alemanes llaman Le Manifeste, será publicado en inglés, en francés, en alemán, en italiano, en flamenco y en danés. Los fantasmas hablan también distintas lenguas, lenguas nacionales, lo mismo que el dinero del que, como veremos, son inseparables. En cuanto moneda, el dinero tiene caracteres locales y políticos, «habla lenguas diferentes y viste diversos uniformes nacionales»3. Repitamos la cuestión del manifiesto como habla o lengua del testimonio. ¿Quién da testimonio de qué? ¿En qué determina el «qué» al «quién», dado que uno no precede jamás al otro? ¿Por qué esa manifestación absoluta de sí no se atestigua a sí misma, al tomar partido por el partido, más que al criticar y detestar al fantasma? A partir de ahí, ¿qué hay del fantasma en esa lucha?, ¿y quién es requerido ahí como parte implicada y también como testigo, con efecto yelmo y efecto visera?

La estructura del acontecimiento así llamado resulta difícil de analizar. La leyenda del espectro, el relato, la fábula (Märchen) se aboliría en el Manifiesto, como si el espectro mismo, sin tornarse realidad (el propio comunismo, la sociedad comunista), tras haber

dado cuerpo a una espectralidad de leyenda, saliese de sí mismo, reclamase salir de la leyenda sin entrar en la realidad cuyo espectro es. Por no ser ni real ni legendario, algo, alguna «Cosa» habrá dado miedo y sigue dando miedo en el equívoco de ese acontecimiento, lo mismo que en la espectralidad singular de ese enunciado performativo, es decir, del propio marxismo. (Y la pregunta de esta tarde podría resumirse de este modo: ¿qué es un enunciado marxista?, ¿supuestamente marxista? O, con más precisión: ¿qué será de ahora en adelante un enunciado semejante?, ¿y quién podría decir «soy marxista» o «no soy marxista»?)

Dar miedo, darse miedo. Miedo a los enemigos del Manifiesto, pero quizás a Marx y a los propios marxistas. Pues se podría caer en la tentación de explicar toda la herencia totalitaria del pensamiento de Marx, aunque también los demás totalitarismos que no fueron contemporáneos de éste por azar o por yuxtaposición mecánica, como una reacción de terror pánico ante el fantasma en general. Al fantasma que el comunismo representaba para los Estados capitalistas (monárquicos, imperiales o republicanos) de la vieja Europa en general le ha respondido una guerra amedrentada y sin cuartel, solamente en el transcurso de la cual han podido constituirse, endurecidos hasta la monstruosidad de un rigor cadavérico, el leninismo y, luego, el totalitarismo estalinista. Pero, dado que la ontología marxista luchaba asimismo contra el fantasma en general, en nombre de la presencia viva como efectividad material, todo el desarrollo «marxista» de la sociedad totalitaria respondía también al mismo pánico. Me parece que hay que tomar en serio semejante hipótesis. Más tarde, entre Stirner y Marx, llegaremos a esa fatalidad esencial del reflejo reflexivo del asustarse [«darse miedo»] en la experiencia del fantasma. Es como si Marx y el marxismo hubiesen huido, huido de sí mismos, como si se hubiesen dado miedo a sí mismos. En el transcurso de esa misma cacería, de esa misma persecución, de ese mismo acoso infernal. Revolución contra la revolución, tal y como lo sugiere la imagen de Los miserables. Para mayor precisión, teniendo en cuenta el número y la frecuencia, es como si hubiesen tenido miedo de alguien dentro de sí mismos. Se considerará, un tanto apresuradamente, que no tenían por qué. Los totalitarismos nazi y fascista se encontraron, en esa guerra de fantasmas, tan pronto de un lado, tan pronto del otro, pero siempre en el curso de una sola y misma historia. Y hay tantos

fantasmas en esa tragedia, en los osarios de todos los campos, que nadie estará seguro jamás de estar de un solo y mismo lado. Más vale saberlo. En una palabra, toda la historia de la política europea al menos, y al menos desde Marx, sería la de una guerra despiadada entre campos solidarios e igualmente aterrorizados por el fantasma, el fantasma del otro y su propio fantasma como fantasma del otro. La Santa Alianza está aterrorizada por el fantasma del comunismo y emprende contra él una guerra que todavía dura, pero una guerra contra un campo que, a su vez, está organizado en base al terror del fantasma, aquel que está frente a él y aquel que lleva dentro de sí.

Nada de «revisionista»4 hay en interpretar la génesis de los totalitarismos como reacciones recíprocas al miedo al fantasma que el comunismo inspiró desde el siglo pasado, al terror que inspiró a sus adversarios pero que dio la vuelta y experimentó dentro de sí lo suficiente como para precipitar la realización monstruosa, la efectuación mágica, la incorporación animista de una escatología emancipatoria que debiera haber respetado la promesa, el ser-promesa de una promesa —y que no podía ser un simple fantasma ideológico, puesto que, a su vez, la crítica de la ideología no poseía ninguna otra inspiración.

Porque, al final, hay que llegar a ello, el (re)aparecido fue la persecución de Marx. Como la de Stirner. Ninguno de los dos ha dejado de perseguir —cosa muy comprensible— a su perseguidor, a su propio perseguidor, a su más íntimo extraño. A Marx le gustaba la figura del fantasma, la detestaba, la tomaba por testigo de su protesta, estaba asediado por ella, acosado, sitiado, obsesionado. Dentro de él pero, sin duda, para desterrarla, fuera de él. Dentro de él fuera de él: éste es el lugar fuera de lugar de los fantasmas en todas partes en donde fingen fijar domicilio. Marx, quizá más que otros, tenía (re)aparecidos en la cabeza y sabía sin saber de lo que estaba hablando («Mensch, es spukt in Deinem Kopfe!», podría decírsele parodiando a Stirner). Pero, por esa misma razón, tampoco quería a los espectros que le gustaban. Que le querían —y le observaban tras la visera—. Sin duda estaba obsesionado con ellos (esa palabra era suya, enseguida llegaremos a eso) pero, lo mismo que contra los adversarios del comunismo, libraba contra ellos un combate sin cuartel.

Al igual que todos los obsesos, hostigaba a la obsesión. Tenemos mil indicios de ello, a cual más explícito. Por no citar más que dos ejemplos muy diferentes en esta rica espectrología, se podría, en primer lugar, evocar de pasada la Disertación de 1841 (Diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro). El jovencísimo Marx firma ahí una dedicatoria filial (pues siempre es al padre, al secreto de un padre al que una criatura asustada pide socorro contra el espectro: «I am thy Fathers Spirit [...] I am forbid To tell the secrets of my Prison-House»). En esa dedicatoria, él mismo se dirige como un hijo a Ludwig von Westphalen, «consejero íntimo del gobierno en Tréveris», ese «muy querido amigo paternal» (seinen theuren väterlichen Freund). Habla, entonces, de un signo de amor filial (diese Zeilen als erste Zeichen kindlicher Liebe) hacia alguien ante quien «comparecen todos los espíritus del mundo» (vor dem alle Geister der Welt erscheinen) y que jamás retrocedió espantado ante las sombras de los fantasmas retrógrados (Schlagschatten der retrograden Gespenster) ni ante el cielo de ese tiempo a menudo cubierto de oscuras nubes. Las últimas palabras de la dedicatoria nombran al espíritu (Der Geist) como el «gran médico mágico» (der grosse zauberkundige Arzt) a quien se ha confiado ese padre espiritual y de quien saca toda su fuerza para luchar contra el mal del fantasma. Es el espíritu contra el espectro. En ese padre de adopción, en ese héroe de la lucha contra los fantasmas retrógrados (que Marx parece distinguir implícitamente del fantasma del progreso que, por ejemplo, será el comunismo), Marx ve la prueba viva y visible (argumentum ad oculos) de que «el idealismo no es una ficción sino una verdad».

¿Dedicatoria de juventud? ¿Costumbre convencional? Ciertamente. Pero las palabras son poco comunes, parecen calculadas y la contabilidad estadística puede empezar. La frecuencia cuenta. La experiencia, la aprehensión del fantasma se armoniza con la frecuencia: el número (más de uno), la insistencia, el ritmo (de las ondas, de los ciclos y de los períodos). Ahora bien, la dedicatoria de juventud sigue hablando y multiplicándose, parece más significante y menos convencional cuando se observa, en los años siguientes, la obstinación en denunciar, es decir, en conjurar, ¡y con qué locuacidad, pero también con qué fascinación!, lo que La ideología alemana llamará la historia de los fantasmas (Gespenstergeschichte). Enseguida volvemos a ello, es un hervidero,

un tropel de fantasmas nos espera ahí: sudarios, almas errantes, ruidos de cadenas en la noche, gemidos, carcajadas chirriantes, y todas esas cabezas, muchas cabezas que nos miran invisibles, la mayor concentración de todos los espectros en la historia de la humanidad. Marx (y Engels) intentan poner orden ahí, tratan de identificar, fingen contar. Les cuesta trabajo.

Un poco después, en efecto, El 18 Brumario de Luis Bonaparte se despliega a su vez, en la misma frecuencia, como una espectro-política y una genealogía de los fantasmas o, para mayor precisión, como una lógica patrimonial de las generaciones de fantasmas. Marx no deja, ahí, de conjurar y de exorcizar. Expurga entre los buenos y los malos «fantasmas». A veces en la misma frase, intenta desesperadamente oponer (pero ¡qué difícil y qué arriesgado resulta!) el «espíritu de la revolución» (Geist der Revolution) a su espectro (Gespenst). Sí, resulta difícil y arriesgado. En primer lugar, debido al léxico: como esprit [espíritu] y spirit, Geist puede significar también «espectro» y Marx cree poder explotar, sin dejar de controlarlos, los efectos de esta retórica. La semántica del Gespenst asedia a su vez la semántica del Geist. Si hay fantasma es, precisamente, cuando, entre ambos, titubea la referencia, indecidiblemente, o bien cuando ya no titubea allí donde debiera hacerlo. Pero si resulta difícil y arriesgado, más allá de todo posible dominio, si ambos permanecen indiscerni-bles, y finalmente sinónimos, es porque, a ojos del propio Marx, en un primer momento el espectro habrá sido necesario, incluso vital para el despliegue histórico del espíritu. Pues, en primer lugar, Marx hereda, a su vez, la observación hegeliana acerca de la repetición en historia, ya se trate de los grandes acontecimientos, de las revoluciones o de los héroes (como se sabe: primero la tragedia, luego la farsa). Victor Hugo también estaba muy atento, como se ha visto, a la repetición revolucionaria. Una revolución se repite, e incluso repite la revolución contra la revolución. El 18 Brumario... saca de ahí la conclusión de que si los hombres hacen su propia historia es a condición de la herencia. La apropiación en general, diríamos, reside en la condición del otro y del otro muerto, de más de un muerto, de una generación de muertos. Lo que se dice de la apropiación vale también para la libertad, para la liberación o para la emancipación:

Los hombres hacen su propia historia (ihre eigene Geschichte), pero no la hacen por su propio movimiento (aus freien Stücken), ni en las condiciones elegidas por ellos solos, sino en las condiciones que encuentran, aquellas que se les dan y se les transmiten (überlieferten Umständen). La tradición de todas las generaciones muertas (aller toten Geschlechter) pesa (lastet) con un peso muy pesado sobre el cerebro de los vivos [Marx dice lastet wie ein Alp, es decir, «pesa como un fantasma», uno de esos seres espectrales que producen pesadillas. Tal y como ocurre tan a menudo en las traducciones, el fantasma cae en las olvidadas mazmorras o, en el mejor de los casos, se disuelve en figuras aproximativas, por ejemplo la fantasmagoría, palabra a la que, además, se despoja en general del sentido literal que la liga con el habla y con el habla pública]. Pero incluso cuando parecen ocupados en transformarse a sí mismos y a las cosas, en crear algo totalmente nuevo (noch nicht Dagewesenes zu schaffen), precisamente, en esas épocas de crisis revolucionaria es cuando evocan [conjuran, justamente, beschwören] timoratamente a los espíritus del pasado (beschwören sie ängstlich die Geis-ter der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf), cuando toman prestados (entlehnen) sus nombres, sus consignas (Schlachtparole), sus trajes, a fin de aparecer en la nueva escena de la historia bajo ese respetable disfraz y con ese lenguaje de prestado (mit dieser erborgten Sprache)5.

Se trata, en efecto, de convocar (beschwören) espíritus como espectros con el gesto de una conjura positiva, aquella que jura para reclamar y no para reprimir. Pero ¿se puede depender de esta distinción? Pues aunque semejante conjuración resulta acogedora y hos-pitalaria, puesto que reclama, deja o hace venir al muerto, ésta va siempre unida a la angustia. Y, por consiguiente, a un movimiento de repulsión o de restricción. La conjuración no sólo está caracterizada, determinada por añadidura, por una cierta angustia (como indicaría el adverbio ängstlich), sino que está condenada a la angustia que ella misma es. La conjuración es angustia desde el momento en que reclama la muerte para inventar lo vivo y hacer que viva lo nuevo, para hacer que venga a la

presencia lo que todavía no ha sido/estado ahí (noch nicht Dagewesenes). Esta angustia ante el fantasma es propiamente revolucionaria. Si la muerte pesa sobre el cerebro vivo de los vivos, y más aún sobre el cerebro de los revolucionarios, es que debe tener cierta densidad espectral. Pesar (lasten) es, asimismo, cargar, gravar, imponer, endeudar, acusar, asignar, prescribir. Y cuanta más vida hay, tanto más se agrava el espectro del otro, tanto más gravosa es su imposición. Y tanto más debe el vivo responder de ella. Responder del muerto, responder al muerto. Corresponder y explicarse, sin seguridad ni simetría, con el asedio. Nada es más serio ni más verdadero, nada es más justo que esta fantasmagoría. El espectro pesa, piensa, se intensifica, se condensa en el interior mismo de la vida, dentro de la vida más viva, de la vida más singular (o, si se prefiere, individual). Desde ese momento, ésta ya no tiene, ni debe ya tener, precisamente porque vive, ni pura identidad consigo misma ni adentro asegurado: esto es lo que todas las filosofías de la vida, e incluso del individuo vivo o real, deberían sopesar6.

Hay que agudizar la paradoja: cuanta más irrupción haga lo nuevo en la crisis revolucionaria, tanto más en crisis está la época, tanto más out of joint está y tanto más necesario es convocar a y «tomar prestado» de lo antiguo. La herencia de los «espíritus del pasado» consiste, como siempre, en tomar prestado. Figuras de préstamo, figuras de prestado, figuralidad como figura del préstamo. Y el préstamo habla: lenguaje de prestado, nombres prestados, dice Marx. Cuestión de crédito, pues, o de fe. Pero una inestable y apenas visible frontera atraviesa esa ley de lo fiduciario. Pasa entre una parodia y una verdad, pero una verdad como encarnación o repetición viva del otro, una reviviscencia regeneradora del pasado, del espíritu, del espíritu del pasado que se hereda. La frontera pasa entre una reproducción mecánica del espectro y una apropiación tan viva, tan interiorizadora, tan asimiladora de la herencia y de los «espíritus del pasado», que no es otra que la vida del olvido, la vida como olvido mismo. Y el olvido de lo materno para hacer que el espíritu viva en sí mismo. Son las palabras de Marx. Es su lengua, y el ejemplo de la lengua no carece de importancia. Designa el elemento mismo de esos derechos de sucesión.

Así es como Lutero adoptó la máscara del apóstol Pablo, como la Revolución de 1789 a 1814 revistió sucesivamente el atuendo de la República romana, luego el del imperio romano, y como la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar (parodieren) tan pronto 1789, tan pronto la tradición revolucionaria de 1793 a 1795. Así es como el principiante que aprende una nueva lengua la retraduce siempre a su lengua materna, pero no logra asimilarse [apropiarse: hat er sich nur angeeignet] el espíritu de esa nueva lengua y utilizarla [producir en ella: in ihr produzieren] libremente más que cuando consigue moverse en ella sin acordarse de su lengua materna y cuando llega incluso a olvidarse de esta última7.

De una herencia a la otra. La apropiación viva del espíritu, la asimilación de una nueva lengua, ya es una herencia. Y la apropiación de otra lengua, aquí, figura como la revolución. Esta herencia revolucionaria supone, ciertamente, que se termine por olvidar el espectro, el de la lengua primitiva o materna. No para olvidar lo que se hereda, sino la pre-herencia a partir de la cual se hereda. Este olvido no es sino un olvido. Pues lo que se ha de olvidar habrá resultado indispensable. Es preciso pasar por la pre-herencia, aunque sea parodiándola, para apropiarse de la vida de una nueva lengua o para hacer la revolución. Y aunque el olvido corresponde al momento de la apropiación viva, Marx, sin embargo, no lo valora tan simplemente como pudiera creerse. Las cosas son muy complicadas. Hay que olvidar el espectro y la parodia, parece decir Marx, para que la historia continúe. Pero si nos contentamos con olvidarlo, topamos con la simpleza burguesa, o sea, con la vida. Por consiguiente, no hay que olvidarlo, hay que recordarlo aunque olvidándolo, en esa memoria misma, lo suficiente como para «recuperar el espíritu de la revolución sin hacer volver su espectro» (den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen machen. El subrayado es mío).

Ahí está el pliegue de «una estrepitosa diferencia» (ein springender Unterschied), dice Marx, entre dos modalidades o dos temporalidades en el conjuro del muerto (Totenbeschwörung), en la evocación o la convocación del espectro. Y hay que decir que se

parecen entre sí. Ambas se contaminan a veces de forma tan inquietante (pues el simulacro consiste precisamente en remedar al fantasma o en simular la fantasmal ilusión del otro) que la «estrepitosa» diferencia explota, justamente, desde el origen y no salta a la vista más que para saltar a ojos vistas. Para desaparecer, al aparecer, en el fenómeno de su fantasía. Sin embargo, Marx tiene apego a esta diferencia, igual que a la vida; lo ilustra en una de esas elocuentes epopeyas revolucionarias a la que no se puede hacer justicia más que en voz alta, alta hasta perder el aliento. Empieza así, con el conjuro (Beschwörung) de los muertos a escala de la historia mundial (weltgeschichtliche Toten-beschwörung):

El examen de esta evocación de los muertos de la Historia revela de inmediato una estrepitosa diferencia. Tanto Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleón, los héroes, como los partidos y la masa, durante la antigua Revolución francesa, cumplieron, en atuendo romano y con la fraseología romana, la tarea de su época (die Aufgabe ihrer Zeit), a saber, la liberación y la instauración de la sociedad burguesa moderna. Los unos hicieron añicos las instituciones feudales y cortaron las cabezas feudales que habían brotado de dichas instituciones. La otra creó, dentro de Francia, las condiciones gracias a las cuales se pudo, desde entonces, desarrollar la libre competencia, explotar la propiedad parcelaria del suelo [...] mientras que fuera de las fronteras francesas [...]8.

Aunque la sincronía no tiene oportunidad alguna, ningún tiempo es contemporáneo de sí mismo, ni el de la Revolución, que en resumidas cuentas no ha tenido nunca lugar en el presente, ni los tiempos que le siguen o que de ella se siguen. ¿Qué pasa? Nada, al menos nada salvo el olvido. Primero esa tarea que, sin embargo, fue la de su tiempo (die Aufgabe ihrer Zeit) aparece en un tiempo ya dislocado, desencajado, fuera de quicio (out of joint o aus den Fugen): no puede presentarse más que con la obsesión romana, con la anacronía del atuendo y de la frase antiguos. Luego, una vez cumplida la tarea revolucionaria, sobreviene entonces necesariamente la amnesia. Ya estaba en el programa de la

anacronía, en la «tarea de su tiempo». La anacronía practica y promete el olvido. La sociedad burguesa olvida, con su sobria simpleza, «que los espectros de los tiempos romanos habían velado junto a su cuna» (dass die Gespenster der Römerzeit ihre Wiege gehütet hatten). Cuestión de cabeza, como siempre según Marx, cuestión de cabecera y de espíritu: en el orden amnésico de la burguesía capitalista (la que vive, como un animal, del olvido de los fantasmas), los hocicos sustituyen a la cabeza en la cumbre, la gordinflona jeta de un rey burgués, cebado, sedentario sustituye a la política y nerviosa cabeza de los revolucionarios en marcha. La traducción francesa pierde a menudo dichos rasgos:

[...] sus verdaderos capitanes (ihre wirklichen Heerführer) estaban asentados detrás de los mostradores, y la adiposa cabeza [literalmente la cabeza de tocino: Speckkopf] de Luis XVIII era su cabeza política (ihr politisches Haupt). Totalmente absorta en la producción de riqueza y en la pacífica lucha de la competencia, no comprendía ya que los espectros de la época romana habían velado junto a su cuna. Pero por poco heroica que fuese la sociedad burguesa, el heroísmo, la abnegación, el terror, la guerra civil y la guerra de las naciones habían sido no menos necesarias para traerla al mundo9.

Marx multiplica, entonces, los ejemplos de esa anacronía sometida a ritmo. Analiza sus pulsiones e impulsos. Y obtiene de ello placer, el placer de la repetición, y al verle tan sensible a esas ondas compulsivas, da la impresión de que no sólo señala con el dedo: toma el pulso de la historia. Y escucha una frecuencia revolucionaria. A sacudidas regulares, ésta alterna la conjuración y la abjuración de los espectros. Se convoca (es la conjura positiva) al gran espectro de la tradición clásica (Roma) para ponerse a la altura de la tragedia histórica, pero ya para ocultarse a sí mismos, en su ilusión, el mediocre contenido de la ambición burguesa. Luego, hecho esto, se revoca al fantasma [fantasme] (es la abjuración), se olvida al fantasma como si se despertase de una alucinación. Cromwell ya habló la lengua de los profetas hebreos. Una vez cumplida la revolución burguesa, el pueblo inglés prefiere Locke a

Habacuc. Sobreviene el 18 Brumario y la repetición se repite. Entonces es cuando Marx considera que hay que distinguir entre el espíritu (Geist) de la revolución y su espectro (Gespenst), como si aquél, ya, no llamase a éste, como si todo eso no pasase (él mismo lo reconoce sin embargo) por unas diferencias en el interior de una «fantástica» tan general como irreductible. Lejos de organizar los esquemas de una constitución del tiempo, esa otra imaginación trascendental otorga su ley a una invencible ana-cronía. Intempestivo, out of joint, incluso y sobre todo si parece llegar a su hora, el espíritu de la revolución es fantástico y anacrónico de parte a parte. Ha de serlo —y entre todas las cuestiones que nos asigna ese discurso, una de las más necesarias concierne, sin duda, a la articulación entre esos conceptos indisociables y que deben, si no identificarse, al menos pasar de uno a otro sin atravesar ninguna frontera conceptual rigurosa: espíritu de la revolución, realidad efec-tiva, imaginación (productora o reproductora), espectro (Geist der Revolution, Wirklichkeit, Phantasie, Gespenst):

La resurrección de los muertos (Die Totenerweckung), en esas revoluciones, sirvió, por consiguiente, para magnificar (verherrlichen) las nuevas luchas, no para parodiar (parodieren) las antiguas, para exagerar en la imaginación (in der Phantasie) la tarea que había de llevarse a cabo, no para huir de su solución en la realidad, para recuperar el espíritu de la revolución y no para hacer que volviese su espectro. El período entre 1848 y 1851 fue atravesado por el espectro (Gespenst) de la vieja revolución, desde Marrast, el republicano de guantes amarillos que se hizo cargo de los despojos del viejo Bailly, hasta el aventurero que disimula sus rasgos de una trivialidad repelente bajo la férrea máscara mortuoria de Napoleón10.

Marx apunta a menudo a la cabeza y al cabecilla. Las figuras del fantasma son, en primer lugar, rostros. Se trata, pues, de máscaras, si no, esta vez, de yelmo y de visera. Pero entre el espíritu y el espectro, entre la tragedia y la comedia, entre la revolución en marcha y lo que la instala en la parodia, no existe más que la diferencia de un tiempo entre dos máscaras. Del espíritu se trata

cuando Lutero se pone la máscara (maskierte sich) del apóstol Pablo, se trata del espectro, de «parodia» y de «caricatura» con la jeta de Luis XVIII o con la máscara mortuoria (Totenlarve) de Napoleón el grande sobre el rostro de Napoleón el pequeño.

Hay que dar un paso más. Hay que pensar el porvenir, es decir, la vida. Es decir, la muerte. Marx reconoce, ciertamente, la ley de esa fatídica anacronía y, finalmente, quizás es tan sensible como nosotros a la esencial contaminación del espíritu (Geist) por el espectro (Gespenst). Pero quiere acabar con ella, estima que se puede, declara que se debe. Cree en el porvenir y quiere afirmarlo, lo afirma, prescribe la revolución. Detesta a todos los fantasmas, a los buenos y a los malos, piensa que se puede terminar con esa frecuentación. Es como si nos dijera, a nosotros que no nos lo creemos: lo que creéis denominar sutilmente la ley de la anacronía es, justamente, anacró-nico. Esa fatalidad pesaba sobre las revoluciones del pasado. Las que vienen, en el presente y en el porvenir (a saber: lo que Marx prefiere siempre, como todo el mundo, como la vida misma, y ésta es la tautología de la preferencia), las que se anuncian desde el siglo XIX, han de apartar la vista del pasado, tanto de su Geist como de su Gespenst. En resumidas cuentas, deben dejar de heredar. Ni siquiera deben llevar ya a cabo ese trabajo de duelo en el transcurso del cual los vivos entretienen a los muertos, juegan a los muertos, se ocupan de los muertos, se dejan entretener y ocupar y engañar por los muertos, les y los hablan, llevan su nombre y emplean su lenguaje. No, no más memoria revolucionaria, abajo el monumento, que caiga el telón sobre el teatro de sombras y sobre la elocuencia funeraria, destruyamos el mausoleo para muchedumbres populares, destrocemos las máscaras mortuorias en ataúdes de cristal. Todo eso es la revolución del pasado. Ya, todavía en el siglo XIX. Ya en el siglo XIX hay que dejar de heredar de ese modo, hay que olvidar esa forma de olvido en la frecuencia de lo que se denomina el trabajo del duelo, tanto el asedio del espíritu como el del espectro:

La revolución social del siglo XIX no puede extraer su poesía (ihre Poesie) del pasado, sino sólo del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de haberse deshecho de cualquier superstición

con respecto al pasado. Las revoluciones anteriores necesitaban reminiscencias históricas para ocultarse a sí mismas su propio contenido (um sich über ihren eigenen Inhalt zu betäuben). La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos para realizar su propio objeto [su propio contenido, de nuevo: um bei ihrem eignen Inhalt anzukommen]. Antes la fraseología rebasaba al contenido, ahora es el contenido el que rebasa a la fraseología (Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus)11.

Las cosas están muy lejos de ser sencillas. Hay que aguzar el oído y leer muy de cerca, contar con cada palabra de la lengua, y todavía estamos en el cementerio, los sepultureros están trabajando mucho, se desentierran cráneos, se intenta identificarlos, uno por uno, Hamlet recuerda que éste «tenía una lengua» y que cantaba. ¿Qué quiere decir Marx? También él ha muerto, no lo olvidemos, y más de una vez, justamente, deberíamos saberlo, no es tan fácil, desde el momento en que ocurre demasiado a menudo, y heredamos de él a nuestra manera, al menos heredamos cada uno de sus vocablos supervivientes, aquellos que nunca le hubiera gustado que se olvidasen sin prestarles por lo menos cierta atención respetuosa, sin haber atendido al menos a la inyunción revolucionaria de dejar que los muertos entierren a los muertos, el imperativo de un «olvido activo», como no tardará en decir un tal Nietzsche. ¿Qué quiere decir Marx, Marx el muerto? Sabía muy bien que los muertos jamás han enterrado a nadie. Ni los vivos que no fuesen también mortales, es decir, apropiados para llevar en sí mismos, es decir, fuera de sí, y ante sí, la imposible posibilidad de su muerte. Siempre será preciso que mortales aún vivos entierren a vivos ya muertos. Los muertos jamás han enterrado a nadie, pero los vivos tampoco, los vivos que sólo fuesen vivos, los vivos inmortales. Los dioses jamás entierran a nadie. Ni los muertos en cuanto tales, ni los vivos en cuanto tales, han dado jamás sepultura a nadie. Como Marx no puede no saberlo, ¿qué quiere decir entonces? ¿Qué quiere exactamente? ¿Qué quería entonces, él, que está muerto y enterrado? En primer lugar, parece que quería recordarnos el darse-miedo de ese miedo de uno mismo: durante las revoluciones pasadas, las muertas, la conjuración convocaba a los grandes espíritus (los profetas judíos, Roma, etc.),

pero sólo para olvidar, para reprimir, por miedo, para anestesiarse a sí misma (sich betäuben) ante la violencia del golpe que asestaba. El espíritu del pasado la protegía contra su «propio contenido», aquél estaba ahí para protegerla contra sí misma. Todo se concentra, entonces, en la cuestión de ese «contenido» y de ese «contenido propio» al que Marx se refiere tan a menudo, y tres veces en esas pocas líneas célebres. Toda la dislocación anacrónica interviene en la inadecuación entre la frase y el contenido —el contenido propio, el contenido apropiado—. Marx cree en ello.

Sin duda, dicho desajuste no cesará nunca. Se invertirá, sin duda, y será la revolución en la revolución, la revolución futura que, sin duelo, se impondría sobre la revolución pasada: será, por fin, el acontecimiento, el advenimiento del acontecimiento, la venida del porvenir, la victoria de un «contenido propio» que terminará prevaleciendo sobre la «frase». No obstante, en la revolución pasada, cuando los sepultureros estaban vivos, en suma, la frase desbordaba al contenido. De ahí la anacronía de un presente revolucionario asediado por sus modelos antiguos. Pero, en el porvenir, y ya en la revolución social del siglo XIX todavía por venir a los ojos de Marx (toda la novedad de lo nuevo habitaría esa dimensión social, más allá de la revolución política o económica), la anacronía o la intempes-tividad no se borrará tras ninguna plenitud de la parusía ni de la presencia a sí del presente. El tiempo todavía estará out of joint. Pero esta vez la inadecuación se deberá al exceso del «contenido propio» en relación con la «frase». El «contenido propio» ya no dará miedo, ya no se ocultará, reprimido bajo una retórica que lleva luto por los modelos antiguos y bajo la mueca de las máscaras mortuorias. Desbordará a la forma, hará estallar los atuendos, ganará por la mano a los signos, a los modelos, a la elocuencia, al duelo. Ya no habrá ahí nada afectado, aprestado: no más crédito ni más figura de préstamo. Pero, por paradójico que parezca, en este desbordamiento, en el momento en que cedan todas las junturas entre la forma y el contenido, es cuando este último será propiamente «propio» y propiamente revolucionario. En buena lógica, no habría que reconocerlo más que por la desmesura de esa desidentificación intempestiva, por lo tanto, por nada que sea. Por nada que sea identificable en el presente. Desde el momento en que se identifica una revolución, ésta comienza a imitar, empieza su agonía. Ésta es la diferencia poética, puesto que

Marx nos dice de dónde deberá tomar su poesía la revolución social. Ésta es la diferencia de la poesía misma entre el allí de la revolución política de ayer y el aquí de la revolución social de hoy día, más precisamente de ese inminente hoy día del que por desgracia sabemos, ahora, hoy, que, en el mañana, desde hace un siglo y medio, habrá tenido que exponerse indefinida, imperturbablemente, a veces para bien, más a menudo para mal, aquí más que allí, a una de las más inagotables fraseologías de la humanidad moderna: «Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus». Sí y no, por desgracia.

Por supuesto, habría que haber multiplicado los ejemplos de esa implacable anacronía en El 18 Brumario de Luis Bonaparte (y ese título, y la fecha, proporcionan ya el primer ejemplo de enlutada parodia de duelo: en lo que es una familia, los Bonaparte, y Francia, en la juntura genealógica de lo público y de lo privado).

No retengamos más que un solo ejemplo, el más cercano a la literalidad, es decir, aquí, al cuerpo espectral que hace las veces de la misma. En resumidas cuentas, esta vez se trata de una parodia del espectro mismo. Una revolución se pone a caricaturizar, a su vez, al «espectro rojo» que los contra-revolucionarios habían intentado conjurar por todos los medios. El «espectro rojo» también fue el nombre de un grupo revolucionario12. El pliegue suplementario que aquí nos importa es el que asegura con regularidad el trastrueque reflexivo de una conjuración: los que dan miedo se dan miedo a sí mismos, conjuran al espectro mismo que representan. La conjuración está en duelo por sí misma y se vuelve contra su propia fuerza.

Ésta es nuestra hipótesis: mucho más allá de un «18 Brumario», esto nunca ha dejado de ocurrirle a lo que se denomina el marxismo. Lejos de protegerlo contra lo peor, ese trueque de la conjuración, esa contra-conjuración lo habrá precipitado hacia ello de un modo más seguro. En el capítulo 3 de El 18 Brumario, Marx opone de nuevo la revolución de 1848 a la primera Revolución francesa. Una retórica segura y eficaz multiplica los rasgos de una oposición dominada por una figura de peso: 1789 es la línea ascendente, la audacia vence, se va cada vez más lejos (constitucionales, girondinos, jacobi-nos), mientras que en 1848 se sigue la línea

descendente: mientras los constitucionales conspiran contra la Constitución, los revolucionarios se consideran constitucionales y la Asamblea nacional ahoga su omnipotencia en el parlamentarismo. La frase prevalece decididamente sobre el contenido:

[...] en nombre del orden, una agitación salvaje y vacía de contenido (inhaltslose Agitation); en nombre de la revolución, la más solemne prédica a favor del orden, pasiones sin verdad, verdades sin pasión, héroes sin heroísmo, historia sin acontecimientos (Geschichte ohne Ereignisse)13.

Ahora bien, ¿en qué consiste aquí esa ausencia de acontecimientos y, finalmente, esa ahistoricidad?, ¿a qué se parece? Respuesta: a una ausencia de cuerpo, por supuesto. Pero ¿quién ha perdido su cuerpo? Pues bien, no un individuo vivo, no un sujeto —como se dice— real, sino un espectro, el espectro rojo que conjuraban los contra-revolucionarios (en verdad, Europa entera: el Manifiesto fue ayer). Por eso, es preciso «trastocar» las cosas, invertir el cuento de Chamisso, La maravillosa historia de Peter Schlemihl, el hombre que perdió su sombra. Aquí, nos dice Marx, «cual un Schlemihl al revés» (als umgekehrte Schlemihle), la sombra perdió su cuerpo en el momento en que apareció la revolución con el uniforme del orden. El propio espectro, el espectro rojo, en resumidas cuentas, se desen-carnó. Como si eso fuese posible. Pero ¿no es también la posibilidad, justamente, la virtualidad misma? Y para comprender la historia, es decir, la acontecibilidad del acontecimiento, ¿acaso no hay que contar con esa virtualización? ¿Acaso no hay que pensar que la pérdida del cuerpo puede afectar al propio espectro?, ¿hasta el punto de que resulte imposible discernir entre el espectro y el espectro del espectro, el espectro a la búsqueda del contenido propio y de la efectividad viva? No ya la noche en que todos los gatos son pardos, sino gris sobre gris porque rojo sobre rojo. Pues no olvidemos nunca que, cuando describe estos trastrueques, inversiones, conversiones sin borde, lo que Marx pretende es denunciar unas apariencias. Su crítica consiste también en decir: esos hombres y esos acontecimientos que se descarnan como un Schlemihl al revés cuyo cuerpo ha desaparecido (abhanden

gekommen ist), así es como aparecen, ciertamente, pero ésa no es más que una aparición, por consiguiente, también una apariencia y finalmente una imagen, en el sentido del fenómeno y en el sentido de la figura retórica. Lo que queda, pues, es que lo que finalmente parece ser una imagen es asimismo, pro-visionalmente, la imagen final, lo que «aparece al final» (endlich erscheint), gris sobre gris y rojo sobre rojo, en la parusía de esa revolución abortada:

Si alguna vez se pintó grisáceamente (grau in grau) un período histórico, fue justamente éste. Hombres y acontecimientos semejan Schlemihles al revés (erscheinen als umgekehrte Schlemihle), como sombras que han perdido sus cuerpos. La revolución misma paraliza a sus propios promotores y no provee más que a sus adversarios de vehemencia y de pasión. Cuando el «espectro rojo» (das «rote Gespenst»), continuamente evocado y conjurado (her-aufbeschworen und gebannt) por los contra-revolucionarios, aparece por fin (endlich erscheint), no aparece tocado con el gorro frigio anarquista, sino vestido con el uniforme del orden, con pantalón rojo (in roten Plump-hosen)14.

En ambos lados, entre la revolución y la contra-revolución, entre los demócratas y Bonaparte, la guerra no sólo opone espectros y conjuraciones, brujerías anímicas e incantaciones mágicas, sino también los simulacros de dichos simulacros. En ambos lados, una reflexión especular no deja de re-enviar el simulacro, es decir, de diferir hasta el abismo el encuentro con el cuerpo vivo, con el acontecimiento real, vivo, efectivo, la revolución misma, la revolución propiamente dicha, en persona. Eso no le impide a Marx dar una fecha. Cierto es que indica, siempre entre corchetes, que se trata de un domingo. Ahora bien, en su misma singularidad, una fecha repite, resucita siempre el fantasma de otra por la cual está en duelo. Además, un domingo no es un día cualquiera para una revolución. Hegel ya había nombrado cierto viernes santo especulativo, Marx hace ver lo que se ve el día del Señor, la esperada aparición, el retorno del muerto, la resurrección como (re)aparición:

[...] efecto de gracia del 2.º [domingo de, Sonntag des Monats] mayo de 1852. El 2.º [domingo de] mayo de 1852 se había convertido para ellos [los señores demócratas] en una idea fija, en un dogma, igual que para los quiliastas el día en que Cristo debía resucitar (wiedererscheinen sollte) e instaurar en la tierra el reino milenario. La debilidad había encontrado, como siempre, su salvación en la creencia en los milagros, imaginó haber vencido al enemigo porque lo había exorcizado en la imaginación (in der Phantasie weghexte) [...]

y, un poco más tarde —es también un domingo, el mismo día, otro domingo—, tienen la palabra los fantasmas, la fantasmagoría, el anatema como fórmula de exorcismo (Bannformel), la brujería; la supervivencia no habrá durado más que un abrir y cerrar de ojos, he ahí el testamento de un pueblo. Con su propia voz, con su propia mano, un pueblo inmediatamente cegado se da la muerte con un decreto mefistofélico:

[...] los relámpagos de la prensa cotidiana, toda la literatura, las celebridades políticas y los renombres espirituales (die geistigen Renommeen), el Código civil y el Código penal, la libertad, igualdad, fraternidad y el 2.º [domingo de] mayo de 1852, todo ello desapareció como por encanto (wie eine Phantasmagorie) ante el exorcismo (Bannformel) de un hombre que sus mismos enemigos no consideran como un brujo (Hexenmeister). El sufragio universal parece no haber sobrevivido (überlebt) durante un abrir y cerrar de ojos más que para escribir de su puño y letra su testamento ante los ojos del mundo y proclamar en el nombre del pueblo mismo: «todo lo que existe merece perecer»15.

¿Qué ha ocurrido en un santiamén? ¿Cómo describir ese juego de manos? Un falso brujo, tan inconsistente como una especie de fantasma de segunda, un espectro auxiliar, un (re)aparecido de

servicio (Luis Bonaparte), a su vez asediado por la figura casi paterna de un gran espectro (Napoleón Bonaparte y la Revolución de 1789), de pronto, aprovechando un día de guardia, hace desaparecer la revolu-ción, como una fantasmagoría, por medio de un exorcismo perverso, diabólico e inaparente. Pues, aunque su conjuro hace desaparecer al pueblo, de hecho firma al mismo tiempo su propia desaparición, la firma de su puño y letra: alienación absoluta y en adelante sin cuerpo, alienación de sí que no se apropia de ese modo más que de su muerte y no lega más que el patrimonio de su expropiación.

¿Responden estas paradojas a una lógica consistente e irreductible?, ¿o bien hay que ir por partes? ¿Acaso una parte sería la parte de una retórica? ¿Se trata sólo de los efectos buscados en lo que se ha creído a veces incluir (por ejemplo con Michel Henry16 entre los textos «políticos» o «históricos» de Marx, en contraposición a sus textos «filosóficos»? Nuestra hipótesis es otra distinta. Sin duda hay que tomar la medida de la polémica, del talento oratorio, de un arsenal de lenguaje poco común: una panoplia de argumentos, y también de imágenes, una panoplia fantástica en unos tiempos en que se tenía gran afición por los (re)aparecidos (por un determinado teatro de [re]aparecidos, de acuerdo con una escenografía históricamente determinada —pues toda época posee su escenografía, todos tenemos nuestros fantasmas—). Ciertamente, también es preciso tener en cuenta el compromiso singular en la movilidad de unos contextos históricos, tácticos y estratégicos muy diferenciados. Pero, más allá de estos límites, eso no debe impedir que se reconozcan algunas invariantes. Hay ahí constancia, consecuencia y coherencia. Hay ahí capas discursivas cuya estratificación permite que largas secuencias permanezcan subyacentes a algunas formaciones efímeras. Incluso aunque cierta heterogeneidad siga siendo estructural, tal y como no dejamos de sugerir aquí, ésta no separa los tipos de discurso; obra dentro de cada uno de ellos. En su forma filosófica, la para-dojía [paradoxie] del espectro ya estaba incluida en el programa de La ideología alemana, permanecerá también incluida en El Capital. Y si la fantástica panoplia proporciona a la retórica o a la polémica imágenes o fantasmas, quizás eso hace pensar que la figura del fantasma no es ahí una figura más entre otras muchas. Es, tal vez, la figura oculta de todas las figuras. En calidad de tal, quizá no

figurase ya como un arma trópica, como una más entre otras. No habría metarretórica del fantasma.

Ante estas paradojas, ¿cuál sería aquí la tarea? Una de las tareas, al menos, sería, por ejemplo, reconstituir un plan de batalla, el mapa espectrológico de lo que fue, en La ideología alemana, la más gigantesca fantomaquia de toda la historia de la filosofía. Habría que seguirlo con todo detalle, en los insólitos juegos y en los recíprocos desbordamientos de lo que Marx denominaba, en los párrafos que acabamos de citar, un «contenido propio» y una «frase». El goce no debería ya perder ni un solo destello del espíritu, del espíritu de Marx (y de Engels), a través y más allá del mot d'esprit, no sólo de la economía del Witz, de sus agudezas y flechas, sino a través y más allá de la transustanciación entre Gas y Geist17.

Nosotros sólo podremos privilegiar algunos rasgos ingeniosos en una larga y espiritual diatriba. De nuevo se trata de una cacería. No se repara en medios. Se hostiga siempre sin piedad, a menudo sin fe ni ley, es decir, sin demasiada buena fe, a alguien a quien se acusa de pertenecer a ese linaje del neoevangelismo del que hablábamos antes. San Max (Stirner), si creemos a Marx (y a Engels), habría hecho que el Apocalipsis de san Juan mintiese. Allí donde éste anunciaba a la mujer de Babilonia, ese otro foco de nuestra elipse de Oriente Medio, aún hoy en día, el neoevangelista Stirner proclama al hombre, al secreto (das Geheimnis), al único (den Einzigen). Y ahí está, en el desierto del espíritu (die Wüste des Geistes), toda la historia de los espíritus, de los fantasmas o de los (re)aparecidos: primero, la pura historia de los espíritus (reine Geistergeschichte), luego la historia de los posesos (die Besessenen) como historia impura de los fantasmas (unreine Geistergeschichte), después la impura historia impura de los espíritus (unreine unreine Geistergeschichte). El propio Stirner lo proclama: «Desde que el verbo se hizo carne, desde que el mundo se espiritualizó (vergeistigt) y fue encantado (ver-zaubert), es un fantasma (ein Spuk)»18. Marx ironiza acerca del caso «Stirner» [nombre propio entre comillas: es, como se sabe, un seudónimo]: «"Stirner" ve espíritus (sieht Geister)». Pues, cual guía turístico o profesor, Stirner pretendería enseñarnos las reglas del método para una buena introducción a los fantasmas. Después de haber determinado el espíritu como algo otro que (el) yo (Der Geist ist etwas Andres als

Ich), definición (atrevámonos a subrayarlo) que no carece de profundidad, Stirner plantea aún una pregunta excelente («Pero ese otro ¿qué es?» Dieses Andre aber, was ist's?), una gran pregunta de la que, al parecer, demasiado pronto se mofa Marx, y que hace todo lo posible por exorcizar a su vez. Tanto más cuanto que (el propio Marx lo señala para burlarse más fácilmente) dicha cuestión se contenta con modificar, mediante una «metamorfosis» (Wandlung) suplementaria, la pregunta originaria (die ursprüngliche Frage), la cuestión abismal que se refería, en resumidas cuentas, a la no-identidad consigo mismo, a la inadecuación y, por consiguiente, a la no-presencia a sí, la intempestividad desajustada de aquello que se denomina espíritu. Marx no debiera haberse burlado, pero lo hace, con malicia, con una ingenuidad que quisiera parecer fingida. Tal vez lo es menos de lo que parece (no tratemos, pues, de ocultar aquí, incluso aunque no sea del todo el momento, que tomamos en serio la originalidad, la audacia y, precisamente, la seriedad filosófico-política de Stirner, al que habría que leer también sin Marx o contra él; pero éste no es aquí nuestro propósito). Marx:

La cuestión está, pues, ahora planteada de este modo: ¿Qué es el espíritu sino yo? Mientras que la cuestión primitiva era: ¿Por su creación a partir de la nada, qué es el espíritu sino él mismo? (Was ist der Geist durch seine Schöpfung aus Nichts anderes als er selbst?). Y esto es lo que le permite a san Max saltar a la «metamorfosis» siguiente19.

En su primera y simple «impureza», la historia de los fantasmas se despliega en varios tiempos. Lo que interesa subrayar, antes de asistir, bien arrellanado en la cátedra, a lo que debe denominarse la teoría de los espectros, la procesión de los fantasmas de conceptos que serían esos conceptos de fantasmas (sus meros nombres, piensa Marx), es que dicha teoría traiciona su origen, a saber, al «tío» Hegel. Traiciona y traiciona. Deja que se vea su ascendiente y es indigna de él. Lo denuncia. La genealogía hegeliana de Stirner también sería una decadencia del hijo. Stirner desciende de Hegel, está asediado por el autor de la Fenomenología del espíritu y no puede soportarle. Escupe sus fantasmas vivos como una ballena que

sufre de indigestión. Dicho de otro modo, no comprende a Hegel, no tan bien como aquel otro de sus descendientes, ¡adivinad cuál! Y he ahí que este último, igualmente acosado por la sombra de ese ancestro que retorna todas las noches, dispuesto también a traicionarle o a vengarle (a veces es lo mismo), se dedica a darle una lección de hegelianismo al hermanito Stirner. Éste se desliza siempre en la frase hegeliana, cuela sus palabras en la «bien conocida fraseología de la ortodoxia hegeliana»20. Pero este indigno heredero no ha comprendido lo esencial del testamento, no ha leído como es debido la Fenomenología del espíritu en la que se inspira y de la que querría darnos una versión cristiana («San Max se propone ofrecernos una fenomenología del espíritu cristiano»). ¿Qué es lo que no ha comprendido? ¿Qué es lo esencial? Tratándose del devenir-espectro del espíritu, no vio que, para Hegel, el mundo no sólo se había espiritualizado (vergeistigt) sino des-espiritualizado (entgeistigt), tesis que el autor de La ideología alemana parece, pues, aprobar: dicha desespiritualización es perfectamente (ganz richtig) reconocida por Hegel, puede leerse ahí. Hegel supo relacionar ambos movimientos, pero nuestro «santo dialéctico», que ignora el «método histórico», no supo aprender a hacerlo. Además, si hubiese sido mejor historiador, hubiera terminado por romper con Hegel. Pues se le reprocha a Stirner no comprender a Hegel y, lo cual no es forzosamente contradictorio, ser demasiado hegeliano en su genealogía del fantasma. Ese mal hermano21 se ve acusado de ser a la vez el hijo demasiado filial y un mal hijo de Hegel. Un hijo dócil escucha a su padre, lo imita pero no se entera de nada, da a entender Marx —que no habría querido hacer lo contrario, es decir, convertirse también en un mal hijo, sino otra cosa: interrumpir la filiación—. Es más fácil de decir que de hacer. En cualquier caso, la obra de Stirner resulta nula y sin valor. «Aunque nos hubiese brindado esa fenomenología (por lo demás superflua después de Hegel), no nos hubiese dado nada en absoluto»22.

Mal hijo y mal historiador, Stirner sería incapaz de romper con el ascendente y con el precedente de la Fenomenología (¿y qué es una fenomenología sino una lógica del faineszai y del phantasma, por consiguiente, del fantasma?, a menos de agotarse desesperadamente, como el propio Marx, finalmente, tratando de distinguir el espíritu del espectro). El autor de El único y su propiedad no ve que conceptos tan abstractos como la Conciencia

de sí o el Hombre son de naturaleza religiosa. Convierte la religión en una causa sui, como si los espectros pudiesen moverse por sí mismos. No ve que «el cristianismo no tiene historia alguna», historia alguna que le sea propia. No supo explicar, como tendría que haber hecho, las «autodetermina-ciones» y los «desarrollos» del «espíritu religioso» a partir de «causas empíricas», de «condiciones empíricas», de «formas estatales determinadas», de «relaciones de intercambio y de relaciones industriales determinadas». Se le pasó por alto a la vez el ser-determinado, por consiguiente necesario, la determinación (palabra clave de la acusación) y, más precisamente, la empiricidad de dicha determinación. Desconoció, de ese modo, lo que determina esa determinación del espíritu como hetero-determinación. El empirismo aparentemente declarado que inspira dicha crítica reconduce siempre, de hecho, a una ley de la alteridad. Como siempre, el empirismo tiene vocación de heterología. Se reconoce la experiencia efectiva en que encuentra algo (del) otro. Ahora bien, dada su ignorancia de esa hetero-determinación del espíritu cristiano, Stirner está subyugado; alucinado, fantasmatiza, se diría que enfantasma el espíritu. En verdad, está asediado por la frecuencia hegeliana. No está habitado más que por ella. La única alteridad de la que es capaz es el «ser-otro» de una cátedra, «el ser-otro de los pensamientos del profesor berlinés». Las «metamorfosis» del hombre y del mundo stirnerianos son la historia universal encarnada en la sombra de Hegel, incorporada a la «carne de la filosofía hegeliana» (in den Leib der Hegelschen Philosophie), metamorfoseada e incorporada en «espectros que sólo son, de acuerdo con la apariencia, un «ser-otro» de los pensamientos del profesor berlinés». No son más que eso y lo son en apariencia. En la Fenome-nología del espíritu, en esa Biblia o en ese Libro, Hegel transfigura al individuo en «conciencia» y al mundo en «objeto». La vida y la historia son transfiguradas, así, dentro de su propia diversidad, en relaciones de la conciencia con el objeto. De lo que se trata siempre es de la verdad y es una fenomenologización de la verdad como verdad de la conciencia lo que se pone aquí en cuestión. La historia del fantasma sigue siendo una historia de la fantasmatización y ésta será una historia de la verdad. Del devenir-verdadero de una fábula, a menos que sea lo contrario, una fabulación de la verdad, en cualquier caso una historia de fantasmas. La fenomenología (del espíritu) describe: 1) la relación de la conciencia con el objeto como verdad o como relación con la

verdad en tanto en cuanto mero objeto; 2) la relación de la conciencia, en tanto en cuanto es lo verdadero, con el objeto; 3) la relación verdadera de la conciencia con la verdad (wahres Verhalten des Bewusstseins zur Wahrheit).

Esta triplicidad refleja la Trinidad: Dios Padre, Cristo y el Espíritu Santo. El espíritu asegura la mediación, por consiguiente, el paso y la unidad. Da lugar, por eso mismo, a la metamorfosis de lo espiritual en espectral: es, precisamente, el fallo de san Max. Por tanto, se tiene la sensación de que, al menos en la crítica de Stirner, Marx arremete ante todo contra el espectro y no contra el espíritu, como si creyese aún en alguna purificación descontaminante al respecto, como si el fantasma no acechase al espíritu, como si no lo asediase, precisamente, desde el umbral de la espiritualización, como si la iterabilidad misma, que condiciona tanto la idealización como la espiritualización de la «idea», no acabase con cualquier seguridad crítica en lo que respecta al discernimiento entre ambos conceptos. Pero lo que quiere Marx es discernir. El krinein de la crítica tiene ese precio.

1. Sigmund Freud, Una dificultad de psicoanálisis [trad. castellana de L. López-Ballesteros, Obras Completas, tomo VII, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 2435].

2. Abordaremos esta escena más adelante (p. 167 ss.), en torno a cierta mesa, a propósito de la fetichización como espectralización del valor de cambio. Es la apertura misma, la primera escena, si no la escena primitiva, de El Capital.

3. Contribución a la crítica de la economía política (1859), trad. castellana de J. Merino, Alberto Corazón, Madrid, 21978, p. 137.

4. Lógica perversa, perversidad abismal de todos los «revisionismos» que marcan este fin de siglo y que seguramente no terminarán con él. Por supuesto, habrá que combatir sin descanso los peores de esos revisionismos o negacionismos, aquellos cuyos rasgos e intereses ya están bastante bien determinados, aun cuando sus manifestaciones se multipliquen y se renueven constantemente. La tarea será, pues, siempre urgente, siempre habrá que reafirmarla. Pero, aquí y allá, se perciben los signos precursores de una perversidad simétrica y no menos amenazadora. Pertrechados de una buena conciencia imperturbable, pues a menudo arropada de ignorancia o de oscurantismo, se mantiene a salvo, en los medios de comunicación, de cualquier derecho de réplica efectivo (pienso en el reciente artículo de Michiko Kakutani, «When History and Memory Are Casualties: Holocaust Denial», en New York Times del 30 de abril de 1993), algunos no se contentan con sacar provecho de los fantasmas que asedian nuestra memoria más dolorosa. Se consideran autorizados también, por las mismas, a manipular impunemente, sin ningún escrúpulo, la palabra misma de «revisionismo». Están dispuestos a convertirlo en una acusación contra cualquiera que plantee cuestiones críticas, metodológicas, epistemo-lógicas, filosóficas sobre la historia, sobre la manera en que es pensada, escrita o en que está establecida, sobre el estatuto de la verdad, etc. Cualquiera que reclame la cautela en la lectura de la historia, cualquiera que complique un poco los esquemas acreditados en la doxa o que exija que se reconsideren los conceptos, los

procedimientos y las producciones de la verdad histórica o las presuposiciones de la historiografía, etc., corre el riesgo de verse acusado hoy en día, de este modo, por amalgama, contagio o confusión, de «revisionismo» o, al menos, de servir a los propósitos de algún «revisionismo». En adelante, la acusación está a la disposición del primero que venga que no entienda nada de esa necesidad crítica, que desee protegerse de ella y quiera, ante todo, que no se toquen su cultura o su incultura, sus certezas o sus creencias. Situación histórica muy inquietante que corre el riesgo de golpear a priori con la censura la investigación histórica o la reflexión sobre la historia allí donde toquen zonas sensibles de nuestra existencia presente. Resulta urgente recordarlo: parcelas enteras de la historia, sobre todo la de este siglo, en Europa y fuera de Europa, habrán todavía de ser interrogadas y desocultadas, cuestiones radicales habrán de ser planteadas y refundidas sin que haya ahí ningún tipo de «revisionismo». Digamos incluso: al contrario.

5. K. Marx, El 18 Brumario de Luis Bonaparte (1852), Progreso, Moscú, p. 9. El subrayado es mío.

6. Por supuesto, aquí estamos pensando en el trabajo de Michel Henry (Marx, vols. I y II, Gallimard, Paris, 1976), que clasifica tanto El 18 Brumario... como El Manifiesto del partido comunista, así como algunas otras obras, entre los «textos políticos» o «histórico-políticos». Serían menos filosóficos, si es que lo son, porque no «contienen su principio de inteligibilidad en sí mismos» (vol. I, p. 10). (¿Qué quiere decir para un texto, con todo rigor, comportar un principio de inteligibilidad en sí mismo? [Patrice Loraux consagra unas páginas muy lúcidas de su libro, Les Sous-Main de Marx, Hachette, Paris, 1986, pp. 34-36, a esa estrategia de Michel Henry, en su capítulo de advertencia, «La teoría de los textos». Nos recuerda sobre todo la tradición de dicha teoría.] ¿Y ha habido alguna vez un ejemplo de ello? No es éste el lugar de discutir acerca de esto (y eso que la extraña y confiada creencia en semejante inmanencia de la inteligibilidad no es ajena al concepto de vida que sustenta todo ese libro). Esta dimensión «histórico-política» (poco o nada filosófica) sería manifiesta, según M. Henry, en «el caso sobre todo de El 18 Brumario de Luis Bonaparte, redactado para un periódico americano» (vol. I, p. 11). Ahora bien, este último trabajo

no parece en modo alguno estar encerrado en el cerco de los textos «políticos» o «histórico-políticos», suponiendo que se acepte una distinción tan problemática, sobre todo en el caso de una obra como la de Marx. Se halla en particular su paradoxología espectral, aquella que aquí nos interesa, en los textos más «filosóficos» y más significativos en opinión del propio M. Henry, por ejemplo —enseguida lo comprobaremos—, en La ideología alemana. Al pesar y pensar esta espectrología, no nos oponemos frontalmente a la filosofía de la vida o de la «subjetividad radical de la que es excluida cualquier objetividad» (vol. I, p. 326) ni a su interpretación por M. Henry (con el que compartimos aquí al menos algunas inquietudes, pero sin duda desde un punto de vista totalmente distinto, con respecto a lo que ha sido hasta ahora la lectura de Marx). Pero se intenta reconocer la necesidad de complicarla de forma abismal, allí donde el suplemento de un pliegue interno-externo prohíbe oponer simplemente lo vivo a lo no-vivo. Cualquiera que suscriba, tal y como tendríamos la tentación de hacer, las últimas palabras de la conclusión final del Marx de M. Henry («El pensamiento de Marx nos sitúa ante la cuestión abismal: ¿qué es la vida?») debe remitir a dicho abismo, es decir, re-problematizar todas las proposiciones anteriores de ese libro tan entero acerca de lo vivo, del individuo vivo, de la subjetividad viva, del trabajo real como trabajo vivo, etc., es decir, todo el arsenal crítico de un trabajo profundamente polémico. Pues es, finalmente, en nombre de esa referencia unívoca a lo vivo como trata, con gran violencia, de desacreditar más o menos todas las lecturas anteriores de Marx y, sobre todo, en su dimensión política. Uno se pregunta: ¿por qué la cuestión de la vida habría de ser «abismal», precisamente? Dicho de otro modo, ¿por qué esa cuestión? ¿Acaso no se abre sobre la no-identidad a sí mismo impensada del concepto o del ser denominados «vida»?, ¿sobre la oscuridad esencial, tanto para la ciencia como para la filosofía, de lo que se llama vida? ¿Acaso todo eso no habría de marcar los límites, internos o externos, la clausura o el principio de la ruina de una filosofía de la vida?, ¿y de la subjetividad, por nueva que sea su presentación conceptual, desde el momento en que es determinada como esencialmente viva? Si se integrase a la vida de dicha subjetividad viva el trabajo de la negatividad o de la objetividad, los fenómenos o, mejor, los no-fenómenos de la muerte, etc., ¿por qué obstinarse todavía en llamar a eso vida? En cambio, a esa interpretación del

ser o de la producción como manifestación —o inmanencia radical — de una subjetividad viva y monádica (cf., por ejemplo, vol. II, pp. 41-42), interpretación que puede ampliamente justificarse, en efecto, ateniéndose a la literalidad de numerosos textos de Marx, no pensamos que deba oponérsele ninguna filosofía de la muerte (que podría alegar otros tantos títulos y referencias en los mismos textos leídos de otro modo). Nuestro intento es otro distinto. Para tratar de acceder a la posibilidad de esa alternativa misma (la vida y/o la muerte), dirigimos nuestra atención hacia los efectos o las instancias de una super-vivencia o de un retorno de muerte (ni la vida ni la muerte) desde los cuales, y desde ellos solos, puede hablarse de «subjetividad viva» (por oposición a su muerte): hablar de ella pero, asimismo, comprender que ella pueda hablar, y hablar de sí misma, dejar huellas o herencias más allá del presente vivo de su vida, plantear(se) cuestiones respecto de sí misma, en resumen, dirigirse también al otro o, si se prefiere, a otros individuos vivos, a otras «mónadas». Para todas estas cuestiones, y ésta es nuestra hipótesis de lectura, el trabajo del espectro teje aquí, en la sombra de un laberinto cubierto de espejos, un hilo conductor tenue pero indispensable.

7. El 18 Brumario..., pp. 9-10.

8. Ibid., p. 10.

9. Ibid., p. 10.

10. Ibid., p. 11.

11. Ibid., p. 12. El subrayado es mío.

12. Antes de que yo volviese a localizar esa alusión al «espectro rojo» en El 18 Brumario, Étienne Balibar me señaló la existencia de un periódico titulado El espectro rojo («durante la revolución del 48 [...] aparentemente después de las matanzas de junio [...] es decir el espectro de los revolucionarios-proletarios muertos»). «¡Anuncio el motín!, escribe Romieu en El espectro rojo. Los proletarios están dispuestos, emboscados hasta en el último pueblo, lleno el corazón de odio y de ganas [...]» (citado por J. Bruhat, El socialismo francés de 1848 a 1871, en Droz, Historia general del socialismo, trad. castellana de E. Méndez, revisada por M. Sacristán, Destino,

Barcelona, 1976, t. I, p. 510). «Se piensa también, añade Balibar, en el "Espectro de la muerte roja" de Villiers de l'Isle-Adam, escrito —si no me equivoco— después de la Comuna, incluso aunque la "muerte roja" no sea en apariencia lo mismo que la "muerte de los rojos"...».

13. K. Marx, El 18 Brumario, p. 32.

14. Ibid., p. 13.

15. Ibid., p. 14.

16. Cf., más arriba, nota 6.

17. «"[...] Stirner descubre que al final del mundo antiguo 'el espíritu desbordó, como una espuma irresistible, porque los gases (espíritus) (Gase/Geister) se desarrollaban en su seno'". Marx analiza después los "asombrosos juegos" que de ese modo describe san Max (La ideología alemana, p. 214). Hegel ya estuvo atento a la afinidad Gas-Geist: el trabajo de la muerte, la fermentación del cadáver en descomposición marcan el paso de una filosofía de la naturaleza a una filosofía del espíritu. Me permito remitir para esos temas a Glas, Galilée, Paris, 1974, pp. 70, 106, 263 sobre todo, y a Del espíritu, p. 169.

18. La ideología alemana, p. 172. Marx, como se sabe, entreteje constantemente sus polémicas palabras con largas citas de El único y su propiedad (1845).

19. Ibid., p. 171. Otra lectura equivalente: el espíritu no se crea a partir de otra cosa que no sea él mismo.

20. Ibid., p. 167.

21. A propósito de la enmarañada y sobredeterminada historia de las relaciones con Stirner y a propósito del contexto histórico-político de dicha polémica, cf. Henry Arvon, Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner, PUF, Paris, 1954, pp. 128 ss.

22. La ideología alemana, p. 173.

Capítulo 5

APARICIÓN DE LO INAPARENTE: EL «ESCAMOTEO» FENOMENOLÓGICO

El movimiento de esa encarnizada requisitoria queda asegurado por una articulación. Da juego. Juega entre el espíritu (Geist) y el espectro (Gespenst), entre el espíritu por una parte, y el fantasma o el (re)aparecido por otra. Dicha articulación permanece a menudo inaccesible y, a su vez, se eclipsa en la sombra, se remueve en ella y da el «pego». En primer lugar, subrayémoslo una vez más, Geist puede significar también espectro, igual que lo hacen las palabras «espíritu» o spirit. El espíritu es asimismo el espíritu de los espíritus. En segundo lugar, La ideología alemana usa y abusa de este equívoco. Es su arma principal. Y, sobre todo, si opera con constancia o consecuencia, e incluso aunque sea menos defendible de lo que el propio Marx cree, el argumento que le permite distinguir entre el espíritu y el espectro sigue resultando discreto y sutil. El espectro es espíritu, participa de él, procede de él precisamente porque le sigue como su doble fantasmal. La diferencia entre ambos es justamente lo que tiende a desaparecer en el efecto fantasma, igual que tiende a desvanecerse el concepto de una diferencia tal o el movimiento argumentativo que lo pone en marcha en la retórica. Tanto más cuanto que ésta está de antemano abocada a la polémica o, al menos, a la estrategia de una cacería. E incluso a una contra-sofística que corre en todo momento el riesgo de la réplica: reproducir en espejo la lógica del adversario en el momento de replicar; añadir algo más allí donde se acusa al otro de abusar del lenguaje. Esta contra-sofística (Marx, paradójico heredero de Platón, llegaremos a ello) debe manipular simulacros, mimemas, fantasmas. Debe estar al acecho, a fin de denunciarlas, de las maniobras de un ilusionista, los «escamoteos» de un prestidigitador del concepto o los juegos de manos de un teórico nominalista de la retórica.

Se puede tratar de recuperar dicha estrategia lo más al pie de la letra posible, y ante todo de la letra stirneriana, en lo que Marx denomina el «escamoteo» (Eskamotage) en serie, tal y como pretende demostrarlo al principio del «San Max» («El concilio de Leipzig III»). La producción del fantasma, la constitución del efecto fantasma, no es simplemente una espiritualización, ni siquiera la autonomi-zación del espíritu, de la idea o del pensamiento, tal y como se produce por excelencia en el idealismo hegeliano. No, una vez efectuada dicha autonomización, con la expropiación o la alienación correspondientes, y sólo entonces, el momento fantasmal le sobreviene y le añade una dimensión suplementaria, un simulacro, una alienación o una expropiación más. A saber, ¡un cuerpo! ¡Una carne (Leib)! Pues no hay fantasma, no hay nunca devenir-espectro del espíritu sin, al menos, una apariencia de carne, en un espacio de visibilidad invisible, como des-aparecer de una aparición. Para que haya fantasma, es preciso un retorno al cuerpo, pero a un cuerpo más abstracto que nunca. El proceso espectrógeno responde, por consiguiente, a una incorporación paradójica. Una vez desgajados la idea o el pensamiento (Gedanke) de su substrato, dándoles cuerpo se engendra fantasma. No volviendo al cuerpo vivo del que son arrancados las ideas o los pensamientos, sino encarnando éstos en otro cuerpo artefactual, un cuerpo protético, un fantasma de espíritu, podría decirse un fantasma de fantasma siempre y cuando, como a veces nos permite pensar Marx, la primera espiritualización produzca ya, también, espectro. Pero una especificidad más acentuada pertenece al fantasma que podría denominarse «segundo», como incorporación del espíritu autonomizado, como expulsión objetivante de la idea o del pensamiento interiores. (En este sentido, siempre hay trabajo de duelo en dicha incorporación de la interioridad, y la muerte está en el programa. La teoría de la ideología depende en muchos aspectos, lo subrayaremos, de esa teoría del fantasma. En cuanto teorema stirneriano criticado, corregido o invertido por Marx, ésta no formaliza tanto un proceso de espiritualización, la autonomización de la idealidad espiritual, cuanto una ley paradójica de la incorporación: tanto lo ideológico como, mutatis mutandis, el fetiche sería el cuerpo dado o, mejor, prestado, de prestado, la encarnación segunda conferida a una idealización inicial, la incorporación en un cuerpo que, ciertamente, no es ni perceptible ni invisible pero que sigue siendo una carne, en un cuerpo sin

naturaleza, en un cuerpo no-físico que podría denominarse, si nos fiásemos de esas oposiciones, un cuerpo técnico o un cuerpo institucional. Igual que aquel que, protegido tras su visera, dice I am thy Fathers Spirit, es incluso un cuerpo visible-invisible, sensible-insensible, y siempre bajo la férrea protección institucional o cultural de algún artefacto: el yelmo del ideo-logema o el fetiche dentro de la armadura.)

Pero eso no es todo. La especificidad del proceso puede asimismo capitalizar la espectralización. Una vez producido el fantasma por encarnación del espíritu (de la idea o del pensamiento autonomizado), cuando se opera ese primer efecto fantasma, éste, a su vez, es negado, integrado e incorporado por el mismo sujeto de la operación, el cual, al reivindicar la unicidad de su propio cuerpo humano, se convierte entonces, conforme a la crítica de Marx a Stirner, en el fantasma absoluto —en verdad—, en el fantasma del fantasma del espectro-espíritu, simulacro de simulacro y, así, hasta nunca acabar. Éste sería, si creemos a Marx, el momento delirante y alucinógeno de la hybris propiamente stirneriana: en nombre de la crítica, y a veces de la crítica política (pues Stirner mantiene también un discurso político y es conocido el infinito enmarañamiento del debate que formó el contexto de ese «Concilio de Leipzig III-San Max»), no habría ahí más que afán de negatividad, rabia de reapropiación, acumulación de capas fantasmáticas. Marx denuncia la sofística de ese «escamoteo» en uno de los momentos más claros de esa cambiante y a veces vertiginosa argumentación —que, a su vez, parece ceder al vértigo hacia el cual necesariamente arrastra semejante trópica, pues un espectro no sólo hace que las mesas den vueltas sino que también dé vueltas la cabeza—. Se trataría, en verdad, de un «nuevo escamoteo». A Marx le gusta esa palabra. ¿Por qué funciona esa proliferación de fantasmas a base de escamoteos? Un escamoteo, en efecto, pluraliza, él mismo se desboca y se desencadena en serie. Marx empieza a contarlos y, después, renuncia a ello. La palabra «escamoteo» nombra el subterfugio o el robo en el intercambio de mercancías pero, ante todo, el juego de manos con el cual un ilusionista hace desaparecer el cuerpo más sensible. Es un arte o una técnica del hacer desaparecer. El escamoteador sabe tornar inaparente. Es el experto de una super-fenomenología. Ahora bien, aquí, el colmo del escamoteo consiste en hacer desaparecer

produciendo «apariciones», lo cual no es contradictorio más que en apariencia, justamente, puesto que se hace desaparecer provocando alucinaciones o produciendo visiones. Acabamos de citar extensamente a Stirner y lo comentamos lo más al pie de la letra posible, lo parafraseamos:

Por eso, tras haber comenzado por otorgar a los pensamientos (den Gedanken) una consistencia corporal (Leibhaftigkeit), es decir, después de haberlos convertido en fantasmas (d.h. sie zu Gespenstern gemacht hat), el hombre, identificado aquí con «el Único», destruye esa forma corporal (zerstört er nun wieder diese Leibhaftigkeit) reintegrándola en su propio cuerpo que convierte, de ese modo, en el cuerpo de los fantasmas (indem er sie in seinen eignen Leib zurücknimmt und diesen somit als den Leib der Gespenster setzt). Sólo mediante esa negación de los fantasmas se convence de la existencia de su propio cuerpo. Esto muestra muy bien la verdadera naturaleza de esa construcción abstracta: la corporeidad del hombre (Leibhaftigkeit des Mannes). Para creer en ella, antes es preciso que él mismo «se» la «diga», pero lo que él «se dice» ni siquiera está «dicho» correctamente. Dado que, fuera de su cuerpo único, todo tipo de cuerpos autónomos, espermatozoides, habitan no sólo en su cabeza, transfigura aquello en una «fábula»: yo soy el único que tiene un cuerpo (soy un cuerpo: Ich allein bin leibhaftig). Nuevo escamoteo1.

El efecto espectral corresponde, pues, según Marx, a una posición (Setzung) del fantasma, a una posición dialéctica del cuerpo fantasmal como cuerpo propio. Todo esto ocurriría entre fantasmas, entre dos fantasmas. Dos según Marx, mientras que, para Stirner, sólo el primer momento sería espectral, y el yo lo asumiría en la reapropiación de un cuerpo vivo y único. El cuerpo vivo, «el mío», «mi propiedad» retorna anulando o recuperando dentro de sí las proyecciones fantasmáticas, las prótesis ideales. Este segundo momento marca la «destrucción» o la «negación» de un fantasma anteriormente puesto, expuesto fuera de sí, objetivado, a saber, la de la idea o del pensamiento una (primera) vez incorporados. Se niega y se interioriza entonces esa primera incorporación espectral.

El yo es quien la asume dentro de sí (zurücknimmt): «yo» incorporo la incorporación inicial negando o destruyendo, depositando la anterior posición de su exterioridad objetiva, desobjetivando al fantasma. Con toda evidencia, Marx parafrasea aquí a Stirner en su descripción del descubrimiento de sí por el adolescente que se convierte en hombre. Pero sólo hasta el punto en que Marx, y no Stirner, determina como fantasma el momento último, el cuerpo propio del yo, el mío, mi propiedad (als die Meinige, als Mein Eigentum). Allí donde Stirner ve una reapropiación carnal y viva, (no) más vida (allí donde ya no habría más muerte), Marx denuncia un exceso hiperbólico de espectralidad, (no) más muerte* (allí donde ya no habría más vida): puesto que el cuerpo vivo, el mío, el único, no es más que el lugar común, el espacio en el cual se recopilan pensamientos o entidades ideales autonomizadas, ¿acaso no es él mismo el «cuerpo de los fantasmas» (Leib der Gespenster)?

En esta zarabanda de los espectros, intentemos mantenernos en la firmeza —al menos aparente— de algunas evidencias. Lo que Stirner y Marx parecen tener en común es la crítica de lo fantasmal. Ambos quieren acabar con el (re)aparecido, ambos esperan lograrlo. Ambos apuntan a una cierta reapropiación de la vida en un cuerpo propio. Esa esperanza es al menos lo que pone en movimiento la inyunción prescriptiva o la promesa de su discurso. Quizá sea, incluso, lo que otorga su primer contenido determinante a la formalidad mesiánica de su llamada. Pero, mientras que Stirner parece confiar dicha reapropiación a una simple conversión del yo que asume dentro de sí (que no es en verdad más que ese movimiento de reunión interiorizante) y reanima auténticamente, en cierto modo, a los fantasmas objetivados, a los fantasmas en libertad, Marx, por su parte, denuncia ese cuerpo egológico: ¡He ahí, exclama, al fantasma de todos los fantasmas! He ahí el lugar de reagrupación hacia el cual corren todos los espectros repatriados: el foro o el ágora para todos aquellos que vuelven, pues allí se habla mucho. Marx prescribe, entonces, proceder a la reapropiación teniendo en cuenta todas las estructuras prácticas y sociales, todos los rodeos empírico-técnicos que habían producido a los fantasmas iniciales. No basta con destruir como por encantamiento, en un instante, la «corporeidad» (Leibhaftigkeit) de los fantasmas para reincorporárselos vivos. Esa magia de la inmediatez que devolvería la vida a los espectros por mera transición desde el cuerpo exterior

al cuerpo interior, de lo objetivo a lo subjetivo, en la simple auto-afección del «Yo-Me», «creador y poseedor» de sus pensamientos: eso es lo que parece recomendar Stirner. En la absoluta certeza del puro contacto consigo mismo, la inmediatez de un «Yo-Me» habría exorcizado al fantasma pri-vándole, de ahí en adelante, de cualquier intersticio, de cualquier habitáculo, de cualquier espaciamiento propicio para el asedio. Esto parece una epojé, una reducción fenomenológica del fantasma, pero Marx la critica como una reducción fenomenológica al fantasma (a la fenomenalidad o a la fantasía de un fantasma). La reducción como subjetivación de la forma corporal del fantasma externo no es más que una sobreidealización y una espectralización suplementaria. Marx cita y comenta a Stirner:

Así como Yo Me descubro (Ich Mich finde) (hay que leer: «el adolescente se descubre») «tras las cosas (Dinge), en tanto que espíritu (Geist), así también, necesariamente, Yo Me descubro más tarde» (léase: el hombre Se descubre) «tras los pensamientos (Gedanken), en tanto en cuanto su creador y su poseedor (als ihr Schöpfer und Eigner). En la época de los espíritus (In der Geisterzeit), los pensamientos, nacidos no obstante de Mi cerebro, Me rebasaban a Mí mismo» (rebasaban al adolescente) «cual alucinaciones (wie Fieberphantasien), flotaban a Mi alrededor y Me trastornaban, potencias espantosas. Los pensamientos habían adoptado una forma corporal (leibhaftig); eran fantasmas (Gespenster), como Dios, el emperador, el papa, la patria, etc. Si destruyo su forma corporal (Leibhaftigkeit), los reintegro en Mi cuerpo, y digo: Yo soy el único que posee una forma corporal (zerstöre Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und sage: Ich allein bin leibhaftig). A partir de ahí, Yo aprehendo el mundo como lo que es para Mí, como siendo el Mío, Mi propiedad: Yo retrotraigo todo a Mí mismo (Und nun nehme ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die Meinige, als Mein Eigentum: Ich beziehe Alles auf Mich)»2.

En la historia de lo que aquí se dice, en esta fabulosa reconstrucción que procede a menudo por simple nominación y se contenta con

sustituir «nombres propios» por «nombres pomposos»3, Marx denuncia un exceso de alucinación y una capitalización del fantasma: lo que está realmente (wirklich) destruido son sólo unas representaciones en su forma de representación (Vorstellung). Bien puede el adolescente destruir sus alucinaciones o la fantasmática apariencia de los cuerpos —del emperador, del Estado, de la Patria —. No los destruye efectivamente (wirklich). Y si deja de retrotraerse a esas realidades a través de las prótesis de su representación y de las «gafas de su imaginación» (durch die Brille seiner Phantasie), si deja de transformar esas realidades en objetos, en objetos de intuición teórica, es decir, en espectáculo, entonces habrá de tener en cuenta la «estructura práctica» del mundo. Del trabajo, de la producción, de la efectuación, de las técnicas. Esa practicidad sola, esa efectividad sola (el trabajo, el Wirken o la Wirkung de esa Wirklichkeit) puede acabar con una carne puramente imaginaria o espectral (phantastische [...] gespenstige Leibhaftigkeit).

Marx parece prevenir a Stirner: si quiere conjurar a los fantasmas, créame, le conjuro a ello, la conversión egológica no basta, ni el cam-bio de dirección de una mirada, ni una puesta entre paréntesis, ni la reducción fenomenológica, es preciso trabajar práctica, efectivamente. Es preciso pensar el trabajo, y trabajar en ello. Es preciso el trabajo y tener en cuenta la realidad como efectividad práctica. No se ahuyenta de un golpe al emperador o al papa reales exorcizando o escamoteando la única forma fantasma de su cuerpo. Marx se muestra muy firme: cuando se ha destruido un cuerpo fantasmático, queda el cuerpo real. Cuando desaparece el cuerpo fantasmal (die gespenstige Leibhaftigkeit) del emperador, no es el cuerpo el que desaparece, sino sólo su fenomenalidad, su fantasmalidad (Gespensterhaftigkeit). El emperador, entonces, es más real que nunca, y su potencia efectiva (wirkliche Macht) se puede medir mejor que nunca. Cuando se niega o destruye la forma fantástica y fantasmática (die phantastische und gespenstige Gestalt) de la patria, ni siquiera se han rozado aún las «relaciones efectivas» (wirkliche Verhältnisse) que la constituyen. En su abstracta reconstrucción de las edades de la vida, Stirner nos revela sólo una «sombra fantasmática» que hemos de «confrontar» con su cuerpo desaparecido, pues lo que pierde en esa presunta destrucción de los espectros es, sencillamente, su cuerpo, la «vida» y la

«realidad efectiva» (Wirklichkeit). Pierde su cuerpo por amor a su cuerpo. Pues toda esta historia sigue regida por las paradojas del narcisismo y del trabajo del duelo. Todo empieza, todo debería empezar y volver a empezar, en la axiomática stirneriana, por el amor del propio cuerpo («wenn man sich leibhaftig liebgewonnen»: «cuando uno se ha puesto a amar el propio cuerpo, a amarse a sí mismo en la carne»). Comienza entonces el duelo por los fantasmas en los cuales uno ya se había expropiado (las ideas, los pensamientos objetivados, etc.), en los cuales uno ya había perdido su cuerpo y su vida. A ese trabajo del duelo inmediato, a ese duelo del trabajo, a ese trabajo del duelo sin trabajo, a esa conversión inmediatamente narcisista, Marx opone un trabajo sobre ese trabajo del duelo que nos libera de esa hiperfantasmalidad: el ego del cuerpo stirneriano. Dicha crítica no elimina la muerte ni la expropiación en el corazón del ser vivo, pero llama la atención sobre aquello que siempre difiere el trabajo del duelo, el duelo mismo y el narcisismo. Marx determina sólo la différance como práctica y retraso en la reapropiación.

¿Nos ha permitido esa vuelta atrás distinguir entre unas voces a veces tan próximas? En la disputa política que Marx pretende entablar con Stirner, esas voces parecen hacerse eco las unas a las otras. Si hubiese un conciliábulo para iniciados, se constituiría en torno a la cuestión de saber quién se cargará mejor al espectro: con qué ritmo, según qué rodeos y qué estratagemas. En tiempo real, inmediatamente, o en tiempo diferido. ¿Por qué llamar a esto un conciliábulo? Tras la discordancia absoluta, infinita, en apariencia definitiva, aquella que le importa a Marx ante todo y que no deja de recordar como si nadie quisiese creerle, se oculta una proximidad, incluso una temible analogía. Entendámoslo bien: temible para Marx. Y si hay conciliábulo es porque una baza común suscita la polémica: se llama el espectro. Y Marx y Stirner quieren por fin acabar con él. Éste es el axioma común. Está fuera de discusión. Hay que cargarse al fantasma y, para eso, hay que engañarle. Para engañarle, hay que verlo, situarlo, identificarlo. Hay que quedarse con él sin dejar que él se quede con nosotros ni dentro de nosotros, poseídos por él, posesos* (besessen: es el título de una de las requisitorias de Marx: «Los Posesos», Die Besessenen [unreine

Geistergeschichte]). ¿Pero acaso un espectro no consiste, en la medida en que consiste, en prohibir o en enturbiar esta distinción?, ¿en consistir en esa indiscerni-bilidad misma? ¿Quedarse con un espectro acaso no es quedarse con él dentro, poseído por él, poseso sin más? ¿Capturarlo no es, acaso, quedar cautivo, cautivado por él? Sin embargo, Marx parece estar de acuerdo con Stirner acerca de lo esencial: es preciso poder más que el espectro, es preciso poner fin al asunto. El desacuerdo se plantea sobre las vías de ese fin y sobre la mejor solución. Esa discrepancia sobre el dar muerte a los fantasmas parece metodológica pero, por definición, no conoce límite alguno: infaliblemente se torna ontoló-gica, ética, política. Lo que queda es que un conciliábulo es un concilio cismático o herético, un concilio secreto, una discusión animada. Los conjurados, a veces conspiradores, se contradicen entre sí, trazan planes, bruñen sus armas o intercambian secretos. Allí, haya o no acuerdo sobre la estrategia, por mucho que todos esos oponentes de la sombra sepan que Europa está temblando ante cierto fantasma, aquel que El Manifiesto designa, desde su primer nombre, también conspiran contra un ejército de espectros, contra la espectralidad misma, y todos ellos piensan, sin duda, que es normal. Hoy en día se sabe mejor: habrá sido necesario más de un siglo antes de empezar a exhumar La ideología alemana, a desenterrarla y a desenredar, entre los enmarañados hilos de sus raíces, el nudo de las complicidades y de los antagonismos entre Marx, Engels, Feuerbach, Stirner, Hess, Bauer, etc. Se ha empezado pero no se ha acabado. Y la sombra paterna de Hegel no deja de retornar, la intriga se anuda desde su primera reaparición. Acusar al otro, en este envenenado complot, es siempre anunciar o denunciar la inminencia de su retorno («[...] if again this apparition come [...]»).

Pues si dicho retorno nos ha tornado más sensibles a la astucia de semejante «lógica», a todos sus disfraces, a las armas o a las armaduras inconquistables que ésta asegura al cuerpo fantasma, a la estrategia sin fin a que da lugar, comprenderemos mejor a Stirner. Comprenderemos mejor cómo y por qué se habría dedicado a esa espectralización general y precipitada. En cualquier caso, según Marx, Stirner habría aceptado en serie los disfraces (Verkleidungen) de la idea hegeliana. Los habría tomado, teniendo fe en ellos y concediéndoles dogmática-mente crédito (auf Treu und Glauben), por el mundo mismo, un mundo frente al cual tenía, entonces, que

afirmarse, hacerse valer y, para ello, oponerse a un no-yo frente al cual se reapropiaría como individuo vivo y encarnado (als leibhaftiges Individuum).

En efecto, a menudo se ha leído a Stirner como pensador fichteano. Pero ese Yo, ese individuo vivo, a su vez estaría habitado e invadido por su propio espectro. Se habría constituido por medio de los espectros cuyo anfitrión él es en adelante y a los cuales reúne en la comunidad asediada de un solo cuerpo. Yo = fantasma. Por consiguiente, «soy», «existo», querría decir «soy asediado»: soy asediado por mí mismo que soy (asediado por mí mismo que soy asediado por mí mismo que soy..., etc.). Donde hay Yo, es spukt, «ello asedia». (El idioma de ese «es spukt» desempeña en todos estos textos, lo mismo que en Das Unheimliche de Freud, un papel singular. Su traducción fracasa siempre, por desgracia, al intentar establecer la conexión entre la impersonalidad o el casi-anonimato de una operación [spuken] sin acto, sin sujeto o sin objeto reales y la producción de una figura, la del (re)aparecido [der Spuk]: no simplemente «ello asedia», como nos acabamos de arriesgar a traducir, sino más bien «ello (re)aparece», «ello (re)aparecienta», «ello espectrea» [ça revient, ça revenante, ça spectre].) El modo esencial de la presencia a sí del cogito sería el ase-dio de ese es spukt. Se trataría ahí del cogito stirneriano dentro de la lógica de una requisitoria, ciertamente, pero ¿es dicho límite infranqueable? ¿Acaso no se puede extender esa hipótesis a cualquier cogito? ¿Al cogito cartesiano, al «yo pienso» kantiano, al ego cogito fenomenológico4? Una presencia real se promete aquí a un Narciso eucarístico. El ser vivo stirneriano, su Yo único, sería visitado, en resumidas cuentas, por su propia aparición. El individuo se da él mismo a sí mismo su «éste es mi cuerpo». Sancho-Stirner y Cristo se parecen, además, como dos «seres de carne» (beleibte Wesen), señala Marx, que no se contenta con subrayar constantemente la dimensión cristiano-hegeliana de la empresa y, por lo tanto, con recordar que cualquier fenomenología es fenomenología del espíritu (traduzcamos aquí: fenomenología del espectro) y que, en cuanto tal, ésta no puede ocultar su vocación cristiana. Marx pretende analizar y desmontar lo que constituye, literalmente a sus ojos, una «construcción». Ahora bien, para deconstruir aquello que se parece a una edificación especulativa, a veces simplemente a un discurso edificante y a una nueva forma de lo bienpensante, Marx sugiere

que, por detrás de ese parecido con Jesucristo, el fantasma stirneriano proyecta una identificación, en verdad una unicidad: «Sancho, Cristo moderno: ésa es su "idea fija" a la cual "tiende", desde el principio, todo ese motaje histó-rico (die ganze Geschichtskonstruktion)»5. Un estudio sistemático lo pondría a menudo en evidencia: el tema del alimento, de la Cena y de la hostia atraviesa la crítica del lenguaje, de los disfraces y de los escamoteos que consisten siempre en conceder ingenuamente crédito a poderes discursivos (abuso de la etimología que sirve de explicación, juego en torno a las homonimias, privilegio de la nominación, autonomización del lenguaje, etc.)6.

Se impone, pues, una cuestión, y es una cuestión metodológica, una segunda propedeútica (Anleitung) a la visión de los espíritus: ¿cómo se transforma el mundo en «fantasma de la verdad» (in das Gespenst der Wahrheit) y cómo se transforma uno mismo «en un ser santificado y fantasmático» (in einen Geheiligten oder Gespenstigen)? Esta cuestión crítica va primero de San Max (Stirner) a Szeliga en el trascurso de un diálogo ficticio. A este último se le reprocha aquello mismo que Marx le reprocha a Stirner, a saber, no tener por qué «asombrarse» de «no encontrar de ahí en adelante en sí mismo más que un espectro» (in sich «nichts als einen Spuk finde»). Desde el momento en que Szeliga transfigura el objeto en verdad, ya no se ocupa del detalle, trata el objeto en general, industrializa su negocio, instala la primera «producción de fantasmas al por mayor» (Erste Gespensterfabrikation im Grossen). Cree en aquello con lo que Stirner le amenaza y le acusa: concebir la verdad como fantasma (die Wahrheit als Gespenst). ¡Pero eso es precisamente lo que Marx le reprocha a San Max!, es lo que obstinadamente trata de hacer al reproducir esa escenificación de posiciones y de oposiciones que desembocará en una «serie aritmética de aposiciones» cuyo «método dialéctico»7 se fingirá admirar. Vertiginosa disimetría: la técnica para tener visiones, para ver fantasmas, es, en verdad, una técnica para dejarse ver por los fantasmas. El fantasma, siempre, me mira. «Método para ver espíritus: Transformarse, primero, en pobre diablo, archibobo, es decir, ponerse (sich setzen) en el papel de Szeliga, después hablarse a sí mismo, igual que San Max le habla a ese mismo Szeliga: ¡contempla el mundo que Te rodea y dite a Ti mismo si Tú no notas por doquier un espíritu que Te mira! (aus Allem Dich ein Geist

anschaut!)».

Sigue mi mirada, parece decir el espectro con la imperturbable autoridad y la pétrea dureza de un Comendador. Sigamos esa mirada. Inmediatamente la perdemos de vista: desaparece la desaparecida en la galería de los espejos en donde se multiplica. No hay sólo un espíritu que Te mira. Puesto que ese espíritu «está» por todas partes, puesto que viene de todas partes (aus Allem), prolifera a priori, da lugar, privándolos de lugar, a una muchedumbre de espectros a los que ya ni siquiera se les puede asignar un punto de vista: invaden todo el espacio. Numeroso es el espectro. Mas para habitar incluso allí donde no se está, para asediar todos los lugares a la vez, para ser atópico (loco y no localizable), no sólo es preciso ver a través de una visera, ver sin ser visto por quien se deja ver (yo, nosotros): es preciso hablar. Y oír voces. Entonces resuena el rumor espectral, lo invade todo: el espíritu de lo «sublime» y el espíritu de la «nostalgia» atraviesan todas las fronteras. «Se oyen —cita Marx— "en los seres humanos las voces de millones de espíritus que nos hablan" (und man hört "aus den Menschen Millionen Geister reden")»8. Un despiadado movimiento de barrena acarrea, entonces, una serie de citas a fin de conducir a dos conclusiones. Marx quiere extraerlas del texto-testigo de Stirner y a la vez utilizarlas contra él. Como siempre, se apodera de las armas y las vuelve contra aquel que se consideraba el único propietario de las mismas. Subrayamos aquí unas objeciones que se podría estar tentado de plantearle al principio fenomenológico en general. Dos conclusiones, pues: 1) la forma fenoménica del mundo mismo es espectral; 2) el ego fenomenológico (Yo, Tú, etc.) es un espectro. El faineszai mismo (antes de su determinación como fenómeno o como fantasía, como fantasma, pues) es la posibilidad misma del espectro, lleva la muerte, da muerte, trabaja (en) el duelo9.

Consecuencia, concatenación, ruido de cadenas, procesión sin fin de las formas fenoménicas que desfilan, blancas y diáfanas, en el corazón de la noche. La forma de aparición, el cuerpo fenoménico del espíritu: ésta es la definición del espectro. El fantasma es el fenómeno del espíritu. Citemos a Marx, quien, al citar a Stirner, quiere forzarle a confesar que se identifica irresistiblemente con el adversario-testigo al que cita a comparecer, el pobre Szeliga. Éste no habrá sobrevivido al olvido más que como una figura

inconsistente, ya no habla más que a través de esa voz indirecta. Todo se condensa, por lo tanto, en esa locución alemana, es spukt, en torno a la cual las traducciones francesas no tienen más remedio que dar rodeos. Habría que decir: ello asedia, ello (re)aparecienta, ello espectrea, hay fantasma ahí dentro, huele a muerto viviente —casona, espiritismo, ciencias ocultas, novela negra, oscurantismo, atmósfera de amenaza o de anónima inminencia—. El sujeto que asedia no es identificable, no se le puede ver, ni localizar, ni atribuir forma alguna; no se puede decidir en él entre la alucinación y la percepción, tan sólo hay desplazamientos, uno se siente mirado por aquello que uno no ve:

Llegados a ese estadio [en donde se habla a través de millones de espíritus, aus des Menschen Millionen reden], se puede exclamar con Stirner: «Sí, el mundo entero está poblado de fantasmas (Ja, es spukt in der Ganzen Welt)». Entonces, «resulta muy fácil ir más allá» (p. 93) y exclamar: «¿Sólo poblado? No, el mundo mismo es un espectro (Nur in ihr? Nein, sie selber spukt)». Digan que sí, sí, o no, no, basta con eso. Todo lo demás no sirve para nada, es una transición lógica). «Son las diversas formas fenoménicas que reviste un espíritu, es un espectro (sie ist der wandelnde Scheinleib eines Geistes, sie ist ein Spuk)». Después de eso, «mira» sin miedo «a Tu alrededor o mira fijamente el horizonte, un mundo de espectros Te rodea... Tú ves espíritus ([...] in die Nähe oder in die Ferne, Dich umgibt eine gespenstige Welt [...] Du siehst Geister)» [...]. Y, entonces, «ya no Te asombrarás», habiendo llegado como has llegado a la cumbre de la Szeligalidad, al descubrir en esa ocasión que «Tu espíritu también es un espectro que habita Tu cuerpo (Dein Geist in Deinem Leibe spukt)», que Tú mismo eres un fantasma (Du selbst ein Gespenst bist) «que espera impacientemente su redención, es decir, un espíritu». Este descubrimiento Te permite ahora ver «espíritus» y «fantasmas» en «todos» los hombres y, de este modo, la visión de los espíritus habrá «alcanzado la meta última que se había propuesto» (pp. 46-47). Se hallará la base de este método en Hegel: Historia de la filosofía, III, pp. 124-125 (entre otras), pero allí está expresada de un modo mucho más correcto10.

Este pasaje habrá aclarado, entre otras cosas, la diferencia entre el espectro y el espíritu. Es una différance. El espectro no sólo es la aparición carnal del espíritu, su cuerpo fenoménico, su vida decaída y culpable, sino que también es la impaciente y nostálgica espera de una redención, a saber, asimismo, de un espíritu ([...] auf Erlösung harrt, nämlich ein Geist [...]). El fantasma sería el espíritu diferido, la promesa o el cálculo de una remisión. ¿Qué es esa différance? Todo o nada. Hay que contar con ella, pero desbarata cualquier cálculo, cualquier interés o capital. Como transición entre dos momentos del espíritu, el fantasma no hace más que pasar. Stirner toma «en serio», señala Marx citándolo, el pasaje de esos «espíritus» (en plural) que son «hijos del espíritu», en singular (Sankt Max macht jetzt Ernst mit den «Geistern», welche die «Kinder des Geistes sind»). Al menos «se imagina» esa fantasmalidad de todas las cosas (Gespen-sterhaftigkeit Aller). A toda esa progenie, a todas esas criaturas cuyo sexo no está determinado jamás, ni por Max ni por Marx (pero todo hace pensar que son hermanos del mismo Hijo, por consiguiente, hijos del mismo Padre, por mediación del mismo Espíritu Santo), se contenta con otorgarles nombres. Incantatoria magia de la onomástica y de las apelaciones controladas. Los nombres son nuevos, los conceptos han envejecido, se arrastran detrás de una sola idea: la idea de que los hombres representan, justamente bajo nuevas apelaciones, conceptos generales. Todo el debate concierne aquí, por supuesto, al estatuto de la generalidad conceptual y al mal tratamiento que Stirner le aplica, según Marx, al fantasmatizarla. Esos representantes (Repräsentanten) que son los hombres, presentan o representan la generalidad de los conceptos «en estado negro» (im negerhaften Zustande). Pérfida, bífida, la palabra «negro» asesta un golpe doble. Por una parte, denuncia la confusión en la que Stirner mantiene al concepto o, más precisamente, la presentación del concepto, la manera en que los conceptos «entran en escena» en la intuición: indeterminación de lo homogéneo, en el sombrío elemento de una oscuridad nocturna. Por lo tanto, el «estado negro» es también —cierto augusto ascendiente lo había dicho muy recientemente— la noche en donde todos los gatos son pardos. La insinuación de Marx pone en marcha una estratagema clásica: cuando se acusa a alguien de ser demasiado generoso con la generalidad y de estar, por añadidura, demasiado ocupado, en la penumbra, con el fantasma, se intenta llegar a la conclusión de que es un delito de oscurantismo, incluso de

ocultismo. ¡He ahí alguien —se dice entonces— que sigue creyendo en los fantasmas: es preciso que crea en ellos para gastar tanta energía en deshacerse de ellos! En nombre de las Luces de la Razón, se alza uno entonces a fin de condenar cualquier oscuridad en la presentación del concepto general: «estado negro» es igual a oscurantismo más ocultismo, misterio más misticismo y mistificación. La negrura nunca está muy lejos de lo oscuro y de lo oculto. El espiritualismo no es sino un espiritismo. Ahora bien, por otra parte, «estado negro» también podría apuntar hacia la servidumbre de esos seudo-conceptos que carecen de autonomía. No se les reconoce necesidad interna alguna. Pues trabajan sólo como objetos al servicio de los hombres, para los hombres:

Esos conceptos generales empiezan por presentarse aquí en estado negro, es decir, en cuanto espíritus objetivos, en cuanto objetos para los hombres (als objektive, den Menschen gegenständliche Geister) y, a ese nivel, se denominan fantasmas ¡o (re)aparecidos! (und heissen auf dieser Stufe Gespenster oder - Spuk)11.

Si el fantasma se disemina por doquier, la pregunta se vuelve angustiosa: ¿por dónde empezar a censar a la progenie? De nuevo una cuestión de cabeza. ¿A quién poner en cabeza entre todos aquellos que tiene uno en la cabeza? (Mensch, es spukt in Deinem Kopfe!). En cabeza de la procesión viene el capital, la representación capital, el Hijo mayor: el Hombre. El archi-espectro, aquel por el que ello comienza y manda, el fantasma capital (das Hauptgespenst), es, en primer lugar, el Hombre mismo con H mayúscula (Das Hauptgespenst ist natürlich «der Mensch» selbst). Pero si, dentro de esa lógica, los hombres no existen más que como los representantes (Repräsentan-ten) de una generalidad abstracta, de una esencia, de un concepto o de un espíritu, de una sacralidad o de una alteridad ajena (Fremden), entonces no están presentes unos para otros más que de forma fantasmática, como espectros (nur als gespenstige, Gespenster für einander vorhanden sind)12. La humanidad no es más que una colección o una serie de fantasmas. ¿Dócil aplicación de una lógica hegeliana? ¿Aplicada recitación de la Fenomenología del espíritu? Marx lo sugiere y se divierte

haciendo desfilar en procesión, justamente, en teoría, el alarde de esos espectros. Con una ironía de panfletario dichoso y con una complacencia un poco nerviosa, trabajado en su cuerpo, sin duda, por cierta negación compulsiva, finge contar los espectros con los dedos. Porque habría diez, como por casualidad. Marx sólo finge contarlos, hace como si los enumerase, porque sabe que aquí no se puede proceder a un censo. Precisamente quiere hacer la demostración de lo innumerable. Esos simulacros de identidad se clasifican de acuerdo con una lógica que no descuida nada a fin de confundir al adversario. Se practica a la vez el engarce de los conjuntos y la serialización discreta y ordenada (en fila: der Reihe nach) de las singularidades espectrales. En resumidas cuentas, no hay, sin duda, más que un solo fantasma, un fantasma de los fantasmas, y no es más que un concepto, ni siquiera un concepto, la oscura, la «negra» presentación de un concepto más amplio y más englobante que todos los demás, un nombre incluso, una metonimia que se presta a todas las sustituciones posibles (la parte por el todo que ella desborda entonces, el efecto por la causa cuya causa es a su vez, etc.). Nominalismo, conceptualismo, realismo, todos son derrotados por la Cosa o A-cosa llamada fantasma. El orden taxonómico se torna demasiado fácil, a la vez arbitrario e imposible: no se puede ni clasificar ni contar al fantasma, éste es el número mismo, numeroso, innumerable como el número; no se puede ni contar con él ni contar por medio de él. No hay más que uno y ya hay demasiados. Prolifera, y ya son incontables sus retoños, sus intereses, sus suplementos o plusvalías (la misma figura asociaba en griego —Platón lo sabía muy bien— al retoño del padre con el interés del capital, o del Bien13). Pues el fantasma singular, el fantasma generador de esa multiplicidad incalculable, el archi-espectro, es un padre o el capital. Ambos cuerpos abstractos son visibles-invisibles. Apariciones sin nadie. Eso no prohíbe la especulación, al contrario. Ni el deseo de contar lo que ya no se cuenta. El deseo aritmético encuentra ahí, por el contrario, su acicate, incluso su propio origen. Y el deseo de clasificar. Y la compulsión jerarquizante que no impide, por otra parte, colocar a los fantasmas en fila, horizontalmente, como otros tantos conceptos iguales en derechos y dispuestos a moverse sobre un terreno llano. Se les coloca una etiqueta, se les cose un número en el cuerpo como si jugasen en un equipo de fútbol una tarde de partido final, bajo los proyectores, del Fantasma n.º 1 al Fantasma n.º 10. Faltaría

solamente uno y nos preguntamos cuál podrá ser.

Vamos a contar los espectros. Con los dedos de Marx. Pero no podemos dejar de cuestionarnos, una vez más, en la apertura de esa escena fabulosa. ¿Por qué semejante ensañamiento? ¿Por qué esa caza del fantasma? ¿Por qué esa rabia de Marx? ¿Por qué hostiga a Stirner con una ironía tan irresistible? La crítica parece tan insistente y redundante, deslumbrante y a la vez penosa, que da la impresión de que Marx podría no dejar nunca de lanzar sus pullas y de herir de muerte. Podría no dejar en paz nunca a su víctima. Se liga a ella de un modo asombroso. Su presa le cautiva. El ensañamiento de un cazador consiste en colocar un señuelo animal, aquí el cuerpo vivo sin vida de un fantasma, a fin de engañar a su presa. Experimento al respecto un sentimiento (insisto, un sentimiento, mi sentimiento, y no tengo razón alguna para negar que se proyecta necesariamente en la escena que interpreto: mi «tesis», mi hipótesis o mi hipóstasis, precisamente, es que no resulta posible evitar esa precipitación, pues cada cual lee, piensa, actúa, escribe con sus fantasmas, incluso cuando la emprende contra los fantasmas del otro). Mi sentimiento, por lo tanto, es que Marx se da miedo, y él mismo se ensaña con alguien que no está lejos de parecerse a él hasta el punto de confundirse con él: un hermano, un doble, por consiguiente, una imagen diabólica. Una especie de fantasma de sí mismo. Al que querría alejar, distinguir: oponerse. Reconoció a alguien que, lo mismo que él, parece obsesionado por los espectros, por la figura del espectro y por sus nombres de inquietante consonancia y referencia (Geist, Gespenst). Sitiado, a su vez, por el mismo y por otro, por el mismo que cada vez es otro, pues la identidad de un fantasma es, justamente, el «problema» (problema: a la vez la cuestión, la tarea, el programa y el escudo, la armadura apotropaica: armadura contra armadura, un yelmo por el otro fascinado, duelo bajo la visera). Describo, pues, ese sentimiento: el de un Marx obsesionado, asediado, poseso como Stirner, y quizás aún más que él, lo que es todavía más difícil de soportar. Ahora bien, Stirner habló de ello antes que él, y profusamente, lo cual resulta todavía más intolerable. En el sentido que, en el lenguaje francés de la caza, se otorga a veces a la palabra «voler», éste cazó/robó los espectros de Marx. Probó con todos los exorcismos y ¡con qué elocuencia, con qué júbilo, con qué goce!, ¡cómo le gustaban las palabras del exorcismo! Pues dichas palabras

siempre hacen volver, convocan al (re)aparecido al que conjuran: ¡Ven que te dé caza! ¿Me oyes? Te doy caza. Te persigo. Corro tras de ti para ahuyentarte de aquí. No te soltaré. Y el fantasma no suelta a su presa, es decir, a su cazador. Ha comprendido al momento que no se le da caza más que para ahuyentarlo. Círculo especular, se da caza para ahuyentar, se hostiga, se persigue a alguien para hacerle huir, pero se le hace huir, se le aleja, se le expulsa para ir de nuevo en su búsqueda y para seguir persiguiéndole. Se ahuyenta a alguien, se le da puerta, se le excluye o echa atrás. Pero es para darle caza, para seducirle, para alcanzarle y, por consiguiente, para conservarlo a mano. Se le envía lejos para pasarse la vida, y el tiempo más largo posible, tratando de acercarse a él. El largo tiempo es el tiempo de esa caza con/del alejamiento (tal y como, en francés, se dice «chasse à»: caza de/caza con esto o aquello, para designar tanto al señuelo como a la presa). La caza con/del alejamiento [espacial/temporal] no puede sino alucinar —digamos desear, si se quiere— o diferir la proximidad: señuelo y presa.

A esta lógica, a esta topología de la caza paradójica (cuya figura, desde antes de Platón, habrá atravesado toda la historia de la filosofía y, con más precisión, la de la investigación o inquisición ontológica) no se la debería tratar como un adorno retórico cuando se lee el Manifiesto del partido comunista: sus primeras frases, como hemos visto, asocian inmediatamente la figura del asedio con la de la caza. Es la experiencia misma de la conjuración. La conjuración está en todos lados, en el campo de las potencias de la vieja Europa (que llevan a cabo una «santa montería» contra el espectro comunista) pero también en el campo contrario, en donde también se caza. Allí, dos grandes cazadores, Marx y Stirner, son en principio los conjurados de una misma conjuración. Pero el primero acusa al otro de ser un traidor y de estar al servicio del adversario, en resumidas cuentas, de la Europa cristiana. El primero está resentido con el segundo por haber sido el primero en colocar al espectro, aunque fuese para expulsarlo, en el centro de su sistema, de su lógica y de su retórica. ¿No es eso inadmisible? Está resentido con él, no quiere querer la misma cosa que él y que no es una cosa: el fantasma. Al igual que él, y al igual que todos aquellos que están ocupados con y por los espectros, no los acoge más que para ahuyentarlos. Desde el momento en que hay espectro, la

hospitalidad y la exclusión corren parejas. No se está ocupado con y por los fantasmas más que si uno se ocupa de exorcizarlos, de darles puerta. Eso es lo que Marx y Stirner tienen en común: nada más que esa caza del fantasma, pero nada menos que esa nada singular, esa nada singular que un fantasma sigue siendo. Sin embargo, a diferencia del espíritu, por ejemplo, o de la idea, o del pensamiento sin más, no lo olvidemos, esa nada es una nada que toma cuerpo. Y como ambos adversarios quieren conjurar dicho cuerpo, nada podrá hacer desaparecer entre ellos, al respecto, una semejanza inquietante por definición. Las críticas deconstructivas que Marx destinará a las «construcciones históricas» y a los «montajes» stirnerianos corren el riesgo de volverse contra él como un boomerang. De ahí el ensañamiento sin fin. Sin fin, porque se nutre de sí mismo. Quiere clasificar, no puede más que dar caza. El ensañamiento se ensaña, como sugeríamos, contra una especie de doble o de hermano. Ambos aman la vida, lo cual siempre es —pero nunca es— obvio para dos seres finitos: saben que no hay vida sin muerte, y que la muerte no está más allá de la vida, fuera de ella, salvo si el más allá se inscribe en el adentro, en la esencia del ser vivo. Ambos comparten, aparentemente como ustedes y yo, una preferencia incondicional por el cuerpo vivo. Pero, debido precisamente a esto, entablan una guerra sin fin contra todo aquello que lo representa, que no es él pero que viene a ser él: la prótesis y la delegación, la repetición, la différance. El yo vivo es autoinmune, ellos no quieren saberlo. Para proteger su vida, para constituirse en único yo vivo, para relacionarse, como lo mismo, consigo mismo, éste no tiene más remedio que acoger al otro dentro de sí (la différance del dispositivo técnico, la iterabilidad, la no-unicidad, la prótesis, la imagen de síntesis, el simulacro, y eso empieza con el lenguaje, antes que él, otras tantas figuras de la muerte) y debe, por consiguiente, dirigir a la vez hacia sí mismo y contra sí mismo las defensas inmunitarias aparentemente destinadas al no-yo, al enemigo, al opuesto, al adversario. Marx se considera mejor experto (mejor «sabio», mejor «scholar» es fantasmas), en resumidas cuentas le dice a san Max, recordémoslo: yo sé más que tú de espectros; el fantasma me concierne a mí, si quieres salvar la vida y conjurar al muerto viviente, no hay que proceder inmediatamente, abstracta, egológica, fantasmáticamente, mediante el verbo, mediante el acto de lenguaje de un fantasma-goreiein, hay que pasar por la laboriosa prueba del rodeo, hay que atravesar y trabajar las estructuras

prácticas, las sólidas mediaciones de la efectividad real, «empírica», etc. De no ser así, no habrás conjurado más que la fantasmalidad del cuerpo, no el cuerpo mismo del fantasma, a saber, la realidad del Estado, del Emperador, de la Nación, de la Patria, etc. Pero, evidentemente, a lo largo de ese rodeo, habrá que aceptar hacerse cargo del cuerpo autónomo, relativamente autónomo, de la realidad fantasmática.

Al ensañarse él mismo contra ese doble que está deseando acabar de una vez y que, por consiguiente, es tanto más inconsistente, Marx corre siempre el riesgo de emprenderla de ese modo contra su propio fantasma: un espectro a la vez especulativo y especular. Dicho riesgo le pone nervioso y tiene que multiplicar sin fin las pullas, los rasgos distintivos y los rasgos polémicos. No acabará nunca, pero es para acabar de una vez, es para saldar cuentas por lo que hace cuentas.

Descuenta los fantasmas del otro. Hay diez. Bueno, nos detenemos en diez. ¿Es sólo para contar con los dedos? ¿Operación manual con vistas a un manual? Pero ¿qué hace aquí, como «bajo mano» —diría quizá Patrice Loraux— la mano de Marx14? ¿Por qué diez?

En toda La ideología alemana podría leerse, aquí no lo haremos, la glosa inagotable de esa tabla de los fantasmas. Porque se puede llevar de ese modo: como una tabla, para una Tabla de la ley en diez tiempos, el espectro de un decálogo y un decálogo de los espectros. La nueva tabla se presenta también como un cuadro, la tabulación irónica, la taxonomía ficticia o la estadística de los (re)aparecidos. Una tabla de las categorías del objeto o del ente como espectro en general. Y, no obstante, a pesar de la estática que conviene a la exposición de un cuadro, de una pintura, éste no conoce el reposo de estabilidad alguna. Este cuadro de los espíritus se mueve a imagen y semejanza de un velador, de una mesa que da vueltas. Se pone a bailar ante nuestros ojos, como cierta mesa de El Capital (a la que veremos moverse más adelante, en el momento en que su devenir-mercancía abre la dimensión del secreto, de la mística y del feti-chismo). Porque, en esa lista de los (re)aparecidos, en esa nueva tabla cuyas categorías capitales se alzan como capítulos de la acusación, los conceptos no se distinguen. No se añaden unos a otros, se suplen a fin de pasar por turno de uno a

otro, semejando cada cual ser un rodeo del otro. Aquí no podemos leer La ideología alemana, que no es, en el fondo, más que la exposición desarrollada de dicha tabla. Sin citar siquiera, pero remitiendo al lector curioso a las bromas de estilo exclamativo con las que Marx acompaña cada una de las diez apariciones, nos limitaremos a algunas observaciones acerca de este o aquel rasgo distintivo. Mientras que, en la «pura historia de los espíritus (reine Geistergeschichte)», Marx cuenta «diez tesis», unas cuantas páginas más abajo, en la «impura historia de los espíritus», tabula diez (re)aparecidos:

Gespenst Nr. 1 (Fantasma n.º 1): el ser supremo (das höchste Wesen), Dios. No se ha de perder ni un minuto en hablar de esa «increíble creencia», señala Marx. Por lo demás, ni Stirner ni Marx se detienen en la esencia del creer, aquí de la fe por excelencia, que no puede creer nunca más que en lo increíble y que, si no, no sería lo que es, más allá de toda «prueba de la existencia de Dios».

Gespenst Nr. 2: el ser o la esencia (Das Wesen) [Parece que descendemos: de lo más alto, das höchste Wesen, a lo menos alto, das Wesen sin más. Viejo problema, por lo menos desde Aristóteles. Jerarquía descendente, de la teología a la ontología. ¿Será tan sencillo? Wesen sigue siendo el concepto común —lo vamos a ver— y el hilo conductor de esa clasificación, que continúa siendo, por lo tanto, esencialmente ontológica, en verdad onto-teológica15].

Gespenst Nr. 3: La vanidad del mundo. No hay nada que decir acerca de ello, señala Marx, salvo que es para pasar a lo que sigue, para conectar «fácil», «ligeramente» (leicht), con lo que sigue. Y ¿qué es más ligero, en efecto, más vano, justamente, más inexistente (no hay más Wesen ahí) que la sombra y la vanidad de un fantasma? La vanidad del mundo, pues, sólo para servir de eslabón con lo que sigue, a saber:

Gespenst Nr. 4: los seres buenos y malos (die guten und bösen Wesen). Das Wesen ha vuelto pero, señala Marx, Max no dice nada al respecto, a pesar de lo mucho que hay por decir. Es sólo para servir de eslabón con lo que sigue, a saber:

Gespenst Nr. 5: el ser y su reino (das Wesen und sein Reich). Es la primera determinación del ser. Posee un imperio, de ahí su metamorfosis (Verwandlung) en una pluralidad de seres. Éste es el primer nacimiento del plural, el nacimiento mismo, el origen del número y de la progenitura. Por supuesto, la palabra «reino» transfiere ya la tabla de los mandamientos o la tabla de las categorías del ser a tierras evangélicas.

Gespenst Nr. 6: los seres, por lo tanto (die Wesen): se ha pasado al plural, a la proliferación de la progenitura, de 5 a 6, por metamor-fosis y generación espontánea («dass es «das Wesen» ist, worauf es sich flugs in Gespenst Nr. 6: «die Wesen» verwandelt»).

Gespenst Nr. 7: el hombre-Dios (der Gottmensch). En el fondo, en esta jerarquía descendente, he aquí el momento de conversión o de reversibilidad (descenso y ascensión). También es la categoría del tercero, el medio o la mediación para la síntesis del idealismo especulativo, la charnela de esa onto-teología como antropo-teología del fantasma. ¿Acaso no juega el hombre-Dios el mismo papel en la Fenomenología del espíritu? Esta juntura articulatoria sitúa asimismo el lugar del devenir-carne, el momento privilegiado de la encarnación o de la incorporación espectral. No es extraño que Marx, después de Max, le consagre el comentario más largo, el más encarnizado, justamente, el más cautivado. ¿Acaso no es el momento crístico, y dentro de él el momento eucarístico, la hipérbole del encarnizamiento mismo? Si todo espectro (ya lo hemos visto bastante) se distingue del espíritu por una incorporación, por la forma fenoménica de una casi-encarnación, Cristo es, entonces, el más espectral de los espectros. Nos dice algo acerca de la espectralidad absoluta. El propio Stirner estaría dispuesto a reconocerle la singularidad de ese privilegio trascendental. Sin dicha encarnación ¿tendría el concepto de la encarnación algún sentido, alguna

probabilidad histórica? Jesús es a la vez el más grande y el más «incomprensible de los fantasmas» (unbegreiflichste Gespenst). Marx insiste en ello:

Stirner puede decir de él que «tuvo un cuerpo» (dass er «beleibt» gewesen ist). Si bien San Max no cree en Cristo, sí cree, al menos, en su «cuerpo real» (an seinen «wirklichen Leib»). Según Stirner, Cristo introdujo muchas desgracias en la historia, y nuestro santo sentimental nos cuenta, con lágrimas en los ojos, «el martirio que se infligieron los cristianos más vigorosos para comprenderle». —¡Sí! «Antes de él jamás fantasma alguno torturó tanto a las almas...»16.

Por consiguiente, resulta fácil pasar de él al «ser horrible» (zum grauenhaften Wesen):

Gespenst Nr. 8: el hombre. Estamos aquí en la mayor proximidad a nosotros mismos, pero también a lo más aterrador. Pertenece a la esencia del fantasma en general el dar miedo. Es verdad sobre todo en el caso del hombre, del más unheimliche de todos los fantasmas, es la palabra que utiliza Stirner, una palabra que las traducciones francesas a menudo ignoran y que nos interesa en grado sumo. Es la palabra del asedio irreductible. Lo más familiar se torna lo más inquietante. El hogar económico o ecológico del oikos, lo próximo, lo familiar, lo doméstico, incluso lo nacional (heimlich), se da miedo a sí mismo. Se siente ocupado, en el propio secreto (Geheimnis) de su adentro, por lo más ajeno, lo lejano, lo amenazador. Volveremos sobre ello al concluir. Si Cristo, ese espectro absoluto, da miedo y hace daño, el hombre en el que se convierte ese Gottmensch (y el hombre no adviene a sí mismo, aquí, más que en ese devenir), va dando aún más miedo a medida que se acerca a nosotros. Es todavía más espectral que lo espectral. El hombre se da miedo. Se convierte en el miedo que él mismo inspira17. De ahí las contradicciones que hacen que el humanismo resulte insostenible. Vemos apuntar aquí la lógica de ese miedo de sí que orienta nuestro propósito. La ipseidad de sí se constituye en él. Nadie habrá escapado a él, ni Marx, ni los marxistas, ni —por supuesto— sus

enemigos mortales, todos aquellos que quieren defender la propiedad y la integridad de su propio hogar: el cuerpo propio, el nombre propio, la nación, la sangre, el territorio y los «derechos» que ahí se fundamentan. Marx expone su fatalidad, pero en el otro, justamente, expuesta a lo opuesto, enfrente, en san Max18. Se debe al pliegue fenomenológico, parece sugerir Marx, a esa diferencia, decisiva y a la vez inconsistente, que separa al ser del aparecer. El aparecer del ser, en cuanto tal, en cuanto feno-menalidad de su fenómeno, es y no es el ser que aparece, he ahí el pliegue de lo unheimlich:

Fantasma n.º 8, el hombre. Aquí, el «horror» ya no abandona a nuestro valiente autor [...] «tiene miedo de sí mismo» (er erschrickt vor sich selbst); en cada ser humano ve «un espectro terrorífico» (einen «grausigen Spuk»), un «espectro siniestro» (einen «unheimlichen Spuk»), y que está «asediado» (in dem es «umgeht» [es la palabra que utiliza el Manifiesto]). No se encuentra nada a gusto. La dualidad (Zwiespalt) entre la apariencia fenoménica (Erscheinung) y el ser (Wesen) le impide dormir. Cual Nabal, el esposo de Abigail, del que se dice en las Escrituras que su ser está separado de su apariencia...19.

Todo ocurre en la mayor proximidad a la cabeza y al cabecilla. Ese miedo de sí hubiera podido conducir al escritor al suicidio. El escritor, el hombre-escritor habría podido darse caza a sí mismo: san Max hace el gesto de saltarse la tapa de los sesos (otra vez el léxico de la caza: eine Kugel durch den Kopf jagt) desde el momento en que toda persecución es interna y en que el otro le hace sufrir dentro de la cabeza. Lo que salva a ese hombre del hombre es también otro fantasma. Se acuerda de los Antiguos, que «no hacían ningún caso de ello en la persona de los esclavos». Piensa, entonces, en el espíritu del pueblo en todas partes en donde se encarna. Eso le lleva a deducir (Dies bringt ihn auf) el fantasma siguiente.

Gespenst Nr. 9: el espíritu del pueblo (Volksgeist). Hoy en día habría demasiado que decir acerca de esta deducción —no sólo acerca del

retorno de los nacional-populismos, sino acerca de lo que siempre los ha ligado, en la historia fundadora que se cuentan a sí mismos, con las apariciones de (re)aparecidos—. El fundador del espíritu de un pueblo, podríamos mostrarlo, posee siempre los rasgos del (re)aparecido-superviviente. Obedece siempre a la temporalidad de su retorno. Su reaparición es esperada pero oscuramente temida. Marx habla con mucha lucidez del nacionalismo en otros lugares, pero aquí resulta muy lacónico. Señala sólo la transición necesaria hacia la metamorfosis final:

Gespenst Nr. 10: el Todo. Marx habrá conseguido transmutar todo, el Todo mismo, en (re)aparecido («Alles» in einen Spuk zu verwandeln). Entonces hay que suspender las cuentas. Y los cuentos. Y el relato, y la fábula, y la novela negra. Y el ocultismo numerológico que se da aires de Aufklärung. Hay que confesar que, acto seguido, «toda enumeración cesa finalmente» (alles Zählen aufhört), desde el momento en que todo viene a asediarlo todo, el todo está en todo, es decir, «en la clase de los espectros (in der Klasse Gespenster)». Se podría desordenar todo, y Stirner no se priva de hacerlo: el Espíritu Santo, la verdad, el derecho y sobre todo, sobre todo, la «buena cau-sa» bajo todas sus formas (die gute Sache, que Marx, lúcido analista de los tiempos modernos, como siempre, acusa a Stirner de no poder olvidar jamás, como si ya él también convirtiese la buena conciencia en un oficio y la razón en una técnica de promoción personal).

La falta ejemplar de Stirner —y por ella ha de ser juzgado, juzgado para dar ejemplo— sería el vicio de la especulación moderna. La especulación especula siempre sobre espectros, especula en el espejo de lo que ella produce, sobre el espectáculo que ella se da a sí misma y que se da para ver. Cree en lo que cree ver: en representaciones. Todos los «fantasmas» a los que hemos pasado revista (die wir Revue passieren liessen) eran representaciones (Vorstellungen). En este sentido, la especulación siempre es teórica y teológica. Para explicar el origen de esa «historia de los fantasmas», Marx remite a Feuerbach y a su distinción entre la teología vulgar, que cree en fantasmas de la imaginación sensible, y la teología especulativa, que cree en fantasmas de la abstracción no sensible. Pero la teología en general es «creencia en los fantasmas» (Gespensterglaube). Podría denominarse creencia en general la

creencia en la alianza de lo sensible y de lo insensible en donde se cruzan ambas teologías, la vulgar y la especulativa. Del sensible insensible hablaremos más adelante, cuando aparezca otra tabla: ni la Tabla de los diez mandamientos, ni la tabla de las diez categorías sino una tabla de madera, esta vez, una mesa con cuatro patas, una mesa con cabeza de madera: es el nacimiento, simplemente, del valor de cambio —y no habremos hablado más que de cabezas, de cuadros o retablos, y de mesas y tablas, y de mesas o tablas armadas de pies a cabeza. Y el origen del valor de cambio es el nacimiento del capital. De la mística y del secreto.

En su denuncia común, en lo que tiene de más crítica y a la vez de más ontológica, Marx y san Max son también herederos de la tradición platónica, para mayor precisión, de aquella que asocia estrechamente la imagen con el espectro, y el ídolo con la fantasía, con el phantasma en su dimensión fantasmal o errante de muerto viviente. Los phantasmata que el Fedón (81d) o el Timeo (71a) no separan de los eidola son las figuras de las almas muertas, son las almas de los muertos: cuando no se arrastran en las inmediaciones de los monumentos fúnebres o de las sepulturas (Fedón), las almas de los muertos asedian las almas de ciertos seres vivos, día y noche (Timeo). Estrecho y recurrente, dicho acoplamiento no se puede deshacer. Hace pensar que la supervivencia y el retorno del muerto viviente pertenecen a la esencia del ídolo. A su esencia inesencial, por supuesto. A lo que da un cuerpo a la idea, pero un cuerpo con mínimo contenido ontológico, un cuerpo menos real que la idea misma. El ídolo no aparece o no se deja determinar más que sobre un fondo de muerte. Hipótesis carente de originalidad, sin duda, pero cuya consecuencia se mide por la constancia de una inmensa tradición, hay que decir del patrimonio filosófico tal y como es legado, a través de las más parricidas mutaciones, desde Platón hasta san Max, hasta Marx y más allá. El linaje de este patrimonio es trabajado, pero en modo alguno interrumpido, por la cuestión de la idea, la cuestión del concepto y del concepto del concepto, aquella misma que alberga toda la problemática de La ideología alemana (nominalismo, conceptualismo, realismo, pero también retórica y lógica, sentido literal, sentido propio, sentido figurado, etc.). Y dicha cuestión sería una cuestión de vida o de muerte, la cuestión de la-vida-la-muerte, antes de ser una cuestión del ser, de la esencia o de la existencia. Abriría sobre una dimensión del sobre-

vivir o de la supervivencia irreductible tanto al ser como a cualquier oposición entre el vivir y el morir.

¿Qué es la ideología? ¿Puede traducirse en función de ella la lógica del sobrevivir que acabamos de vislumbrar con respecto al patrimonio del ídolo y cuál sería el interés de semejante operación?

El tratamiento de lo fantasmático, en La ideología alemana, anuncia o confirma el privilegio absoluto que Marx otorga siempre a la religión, a la ideología como religión, mística o teología, en su análisis de la ideología en general. Si el fantasma brinda su forma, es decir, su cuerpo, al ideologema, lo propio de lo religioso según Marx, por así decirlo, es lo que se termina omitiendo al borrar la semántica o el léxico del espectro, como a menudo hacen las traducciones, con unos valores (fantasmagóricos, alucinatorios, fantásticos, imaginarios, etc.) que se juzgan más o menos equivalentes. El carácter místico del fetiche, tal y como marca la experiencia de lo religioso, es, ante todo, un carácter fantasmal. Mucho más allá de una facilidad de exposición en la retórica o en la pedagogía de Marx, se trata por una parte, al parecer, del carácter irreductiblemente específico del espectro. Éste no puede derivarse a partir de una psicología de la imaginación o a partir de un psicoanálisis de lo imaginario, como tampoco a partir de una onto- o me-ontología, a pesar de que Marx parece ins-cribirlo en una genealogía socioeconómica o en una filosofía del trabajo y de la producción: todas estas deducciones suponen la posibilidad de la supervivencia espectral. Por otra parte, y al mismo tiempo, se trata de la irreductibilidad del modelo religioso en la construcción del concepto de ideología. Cuando Marx evoca a los espectros al analizar, por ejemplo, el carácter místico o el devenir-fetiche de la mercancía, no deberíamos, pues, ver en ello sólo efectos de retórica, giros contingentes o adecuados únicamente para convencer impresionando a una imaginación. De cualquier manera, si ése fuese el caso, todavía habría que explicar su eficacia al respecto. También habría que hacerse cargo de la fuerza invencible y del poder original del efecto «fantasma». Habría que decir por qué eso da miedo o impresiona a la imaginación, qué es el miedo, la imaginación, su sujeto, la vida de su sujeto, etc.

Situémonos, durante un momento, en ese lugar en donde los valores del valor (entre el valor de uso y el valor de cambio), del secreto, de lo místico, del enigma, del fetiche y de lo ideológico forman entre sí una cadena en el texto de Marx, sobre todo en El Capital, y tratemos de indicar al menos —será tan sólo un indicio— el movimiento espectral de dicha cadena. Es escenificado allí donde se trata, precisamente, de formar el concepto de lo que la escena, toda escena, sustrae a nuestros ojos ciegos en el momento de abrirlos. Ahora bien, este concepto se construye dentro de la referencia a un determinado asedio.

Gran momento al comienzo de El Capital, como se recordará: Marx se pregunta, en resumidas cuentas, cómo describir en su surgimiento el carácter místico de la mercancía, la mistificación de la cosa misma —y de la forma dinero cuyo «germen» es la forma simple de la mercancía—. Quiere analizar la equivalencia cuyo enigma y cuyo carácter místico no impresionan al economista burgués más que en la forma acabada de la moneda, del oro o del dinero. Es el momento en que Marx piensa demostrar que ese carácter místico no le debe nada a un valor de uso.

¿Acaso es un azar que ilustre el principio de su explicación haciendo dar vueltas a una mesa? O mejor ¿recordando la aparición de una mesa que da vueltas?

Conocemos muy bien, conocemos demasiado esta mesa del comienzo del capítulo sobre el carácter de fetiche de la mercancía y su secreto (Geheimnis)20. Esta mesa ha sido usada, explotada, sobre-explotada o guardada, fuera de uso, entre las antigüedades o en las salas de subasta. La cosa está a la vez ordenada y desordenada, perturbada, porque (no vamos a tardar en asombrarnos de ello) dicha mesa también está un poco loca, es fantasiosa, está trastornada, out of joint. Ya no se sabe, tras la pátina hermenéutica, para qué sirve y qué vale esta pieza de madera cuyo ejemplo surge de repente.

Lo que va a surgir ¿será un mero ejemplo? Sí, pero será el ejemplo de una cosa, la mesa, que parece surgir, a su vez, de sí misma y erguirse de repente sobre sus patas. Es el ejemplo de una aparición.

Corramos, pues, después de tantas glosas, el riesgo de una lectura

ingenua. Tratemos de ver lo que pasa. Pero ¿acaso no resulta, enseguida, imposible? Marx nos avisa desde las primeras palabras. Se trata de trasladarse de inmediato, de un solo golpe, más allá de la primera ojeada y, por lo tanto, de ver allí donde esa ojeada es ciega, de abrir de par en par los ojos allí donde no se ve aquello que se ve. Hay que ver aquello que, a primera vista, no se puede ver. Y es la invisibilidad misma. Porque lo que escapa a la primera vista es lo invisible. El defecto, el fallo de la primera vista es ver pero no percibir lo invisible. Si no se reconoce dicha invisibilidad, entonces la mesa-mercancía, inmediatamente percibida, sigue siendo lo que no es, una simple cosa que se juzga trivial y demasiado evidente. Esta cosa trivial parece comprenderse por sí misma (ein selbstverständliches triviales Ding): la cosa misma en la fenomenalidad de su fenómeno, simplemente una mesa de madera. Para prepararnos a ver esa invisi-bilidad, a ver sin ver, por consiguiente, a pensar el cuerpo sin cuerpo de esa invisible visibilidad —el fantasma ya se está anunciando—, Marx declara que la cosa en cuestión, a saber la mercancía, no es tan simple (advertencia que hará reír burlonamente, hasta el fin de los siglos, a todos los imbéciles que nunca se creen nada, por supuesto, seguros como están de ver lo que se ve, todo lo que se ve, sólo lo que se ve). La mercancía es algo, incluso, muy complicado, algo que está enredado, que es embarazoso, paralizante, aporético, quizás indecidible (ein sehr vertracktes Ding). Una cosa-mercancía es tan despistante que hay que acercarse a ella con una especie de trapacería «metafísica» y con coqueterías «teológicas». Precisamente para analizar lo metafísico y lo teológico que construían el buen sentido fenomeno-lógico de la cosa misma, de la mercancía inmediatamente visible, en carne y hueso: como aquello que es «a la primera ojeada» (auf den ersten Blick). Ese buen sentido fenomenológico vale, quizás, para el valor de uso. Quizás esté destinado, incluso, a valer sólo para el valor de uso, como si la correlación de esos conceptos respondiese a esta función: la fenomenología como discurso del valor de uso para no pensar el mercado o con vistas a cegarse para el valor de cambio. Puede ser. Y por esa razón, el buen sentido fenomenológico o la fenomenología de la percepción (que obra también en Marx cuando cree poder hablar de un puro y simple valor de uso) pretenden estar al servicio de las Luces, puesto que el valor de uso, en sí mismo, no tiene nada de «misterioso» (nichts Mysteriöses an ihr). Atendiendo al valor de

uso, las propiedades (Eigenschaften) de la cosa, puesto que de propiedad es de lo que se va a tratar, siempre son muy humanas, en el fondo, y, por eso mismo, tranquilizadoras. Siempre se refieren a lo propio del hombre, a las propiedades del hombre: o bien responden a las necesidades de los hombres y ése es, justamente, su valor de uso, o bien son el producto de una actividad humana que parece destinarlas a ello.

Por ejemplo —y he aquí que la mesa entra en escena— la madera sigue siendo madera cuando se hace con ella una mesa: entonces, es una cosa ordinaria que cae por su propio peso (ein ordinäres sinnliches Ding). Algo muy distinto ocurre cuando se convierte en mercancía, cuando se alza el telón de un mercado y la mesa desempeña a la vez el papel del actor y del personaje, cuando la mesa-mercancía, dice Marx, entra en escena (auftritt), echa a andar y comienza a hacerse valer como un valor comercial. Sorpresa: la cosa sensible ordinaria se transfigura (verwandelt sich), se convierte en alguien, adquiere una figura. Esa densidad leñosa y testaruda se meta-morfosea en cosa sobrenatural, en cosa sensible insensible, sensible pero insensible, sensiblemente suprasensible (verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding). El esquema fantasmal parece indispensable a partir de ahí. La mercancía es una «cosa» sin fenómeno, una cosa fugaz que sobrepasa a los sentidos (es invisible, intangible, inaudible e inodora); pero semejante transparencia no es del todo espiritual, conserva ese cuerpo sin cuerpo que, como ya hemos reconocido, proporcionaba la diferencia entre el espectro y el espíritu. Lo que sobrepasa a los sentidos pasa de nuevo ante nosotros en la silueta de un cuerpo sensible del que, sin embargo, carece, o que permanece inaccesible para nosotros. Marx no dice sensible e insensible, sensible pero insensible, sino que dice: sensible insensible, sensiblemente suprasensible. La trascendencia, el movimiento en supra, el paso (no) más allá* (über, epekeina) se torna sensible en el exceso mismo. Torna sensible lo insensible. Se toca allí donde no se toca, se siente allí donde no se siente, se sufre incluso allí donde el sufrimiento no tiene lugar, al menos cuando no tiene lugar allí donde se sufre (es también, no lo olvidemos, lo que se dice de un miembro fantasma, ese fenómeno marcado con una cruz para toda fenomenología de la percepción). La mercancía asedia de ese modo la cosa, su espectro trabaja el valor de uso. Este asedio se desplaza como la silue-ta anónima o la figura de una

figurante que podría ser el personaje capital. Ésta cambia de lugar, ya no se sabe exactamente dónde está, da vueltas, invade la escena de acuerdo con una andadura: hay ahí un paso, y sus andares no pertenecen más que a ese mutante. Marx tiene que recurrir al lenguaje teatral y describir la aparición de la mercancía como una entrada en escena (auftritt). Y tiene que describir la mesa convertida en mercancía como una mesa que da vueltas, ciertamente, durante una sesión espiritista, pero también como una silueta fantasmal, la figuración de un actor o de un bailarín. Figura teo-antropomórfica de sexo indeterminado (Tisch, para mesa, es un nombre masculino), la mesa tiene pies, la mesa tiene cabeza, su cuerpo se anima, se erige todo él como una institución, se yergue y se dirige a los otros, primero a las mercancías, sus semejantes en fan-tasmalidad, les hace frente o se opone a ellas. Pues el espectro es social, está incluso comprometido en la competencia o en la guerra desde su primera aparición. De otro modo, no habrá ni socius ni conflicto, ni deseo, ni amor, ni paz que valga.

Habría que subastar esa mesa, habría que someterla a la co-ocurrencia o a la competencia, habría que hacer que hablase con otras tantas mesas de nuestro patrimonio, ya son incontables, en la filosofía, en la retórica, en la poética, desde Platón hasta Heidegger, desde Kant hasta Ponge y otros muchos. En todos ellos, la misma ceremonia: una sesión de la mesa.

Marx acaba de anunciar, pues, la entrada en escena de ésta, así como su transmutación en cosa sensiblemente suprasensible. Y hela ahí de pie: no sólo se mantiene sino que se levanta, se alza y se endereza, endereza la cabeza, se yergue y se encara. Ante los demás y, sobre todo, ante las demás mercancías, sí, yergue la cabeza. Parafraseemos, lo más literalmente posible, algunas líneas antes de citar la mejor traducción francesa que también es la más reciente. A esa mesa de madera no le basta con mantenerse en pie (Er steht nicht nur), con los pies en el suelo, también se yergue (sondern er stellt sich — y Marx no precisa «por así decirlo», tal y como le habrían hecho conceder algunos traductores franceses asustados ante la literal audacia de la descripción), se yergue asimismo sobre la cabeza, una cabeza de madera, pues se ha convertido en una especie de animal cabezón, testarudo, obstinado, que, de pie, se enfrenta a las demás mercancías (er stellt sich allen andren Waren

gegenüber auf den Kopf). Encarándose a las otras, sus semejantes, he ahí la aparición de una extraña criatura: a la vez Vida, Cosa, Animal, Objeto, Mercancía, Autómata — Espectro, en una palabra. Esa Cosa que ya no es del todo una cosa, despliega (entwickelt), se despliega, desarrolla aquello que engendra por generación casi espontánea (partenogénesis y sexualidad indeterminada: la Cosa animal, la Cosa animada-inanimada, la Cosa muerta-viva es un Padre-Madre), pare por la cabeza, extrae de su cabeza de madera todo un linaje de criaturas fantásticas o prodigiosas, chifladuras, quimeras (Grille), papeles de composición no leñosa, es decir, el linaje de una progenitura que ya no se le parece, inventos aún más curiosos o aún más maravillosos (viel wun-derlicher) de lo que sería si esa mesa loca, caprichosa e inaguantable, empezase a bailar a su aire (aus freien Stücken)21 hasta que diera vueltas la cabeza. Para quien sepa griego y entienda de filosofía, podría decirse que esa genealogía que transfigura lo leñoso en no leñoso pone también en el tablero un devenir-inmaterial de la materia. Hylé, la materia, se sabe que, en primer lugar, es de madera. Y, desde el momento en que ese devenir-inmaterial de la materia parece no ocupar tiempo alguno y operar su transmutación en la magia de un instante, con una sola ojeada, por la omnipotencia de un pensamiento, podríamos caer en la tentación de describirlo como la proyección de un animismo o de un espiritismo. La madera se anima y se llena de espíritus: credulidad, ocultismo, oscurantismo, inmadurez de antes de las Luces, humanidad pueril o primitiva. Pero ¿qué serían las Luces sin el mercado?, ¿y quién progresará alguna vez sin valor de cambio?

Contradicción capital. En el origen mismo del capital. De inmediato o a plazo, a través de muchos relevos de la différance, dicha contradicción no dejará de inducir la doble coacción «pragmática» de todas las inyunciones. Desplazándose libremente (aus freien Stücken), a su aire, con un movimiento de cabeza que domina a todo el cuerpo, de pies a cabeza, leñosa y desmaterializada, la Cosa-Mesa parece estar al principio, en el comienzo y al mando de sí misma. Se emancipa por iniciativa propia: sola, autónoma y autómata, su silueta fantástica se mueve por sí misma, libre y sin ataduras. Entra en trance o levita, parece estar aligerada de su cuerpo, como todos los fantasmas, un poco loca y dislocada también, desquiciada, out of joint, delirante, caprichosa e

imprevisible. Parece darse espontáneamente su movimiento, pero también da movimiento a los otros, sí, pone todo en movimiento a su alrededor, como pour encourager les autres [«para incitar a los otros»], precisa Marx en francés, en una nota sobre esta danza del fantasma: «Recordamos que China y las mesas se pusieron a bailar cuando todo el resto del mundo parecía permanecer inmóvil —pour encourager les autres»22.

La contradicción capital no se debe sólo a la increíble conjunción de lo sensible y de lo suprasensible en la misma Cosa: es la de la autonomía automática, de la libertad mecánica, de la vida técnica. Igual que todas las demás cosas, desde el instante en que entra en la escena de un mercado, la mesa semeja una prótesis de sí misma. Autonomía y automatismo, autonomía pero automatismo de esa mesa de madera que se da espontáneamente su movimiento, ciertamente, y de ese modo parece animarse, animalizarse, espiritualizarse, espiriti-zarse pero, al mismo tiempo, sigue siendo un cuerpo artefactual, una especie de autómata, una figurante, una muñeca mecánica y rígida cuya danza obedece a la rigidez técnica de un programa. Dos géneros, dos generaciones de movimiento se cruzan en ella, y por eso figura la aparición de un espectro. Acumula indecidiblemente, en su inquietante extrañeza, los predicados contradictorios de éste: la cosa inerte parece, de pronto, inspirada, está totalmente transida de un pneuma o de una psyché. Cuando se torna como viva, la mesa semeja un perro profético que se yergue sobre sus cuatro patas, dispuesto a encararse con sus semejantes: un ídolo querría dictar la ley. Pero, por el contrario, el espíritu, el alma o la vida que la animan siguen prisioneros de la opaca y pesada coseidad de la hylé, del espesor inerte de su leñoso cuerpo, y la autonomía ya no es más que la máscara del automatismo. Una máscara, incluso una visera que siempre puede no ocultar, bajo el yelmo, mirada viva alguna. El autómata remeda al ser vivo. La Cosa no está ni muerta ni viva, está muerta y viva a la vez. Sobrevive. Astuta, inventiva y maquinal a la vez, ingeniosa e imprevisible, esa máquina de guerra es una máquina teatral, una mekhane. Lo que acabamos de ver pasar por la escena era una aparición, una casi-divinidad, caída del cielo o surgida de la tierra. Pero la visión también sobrevive. Su extra-lucidez insiste.

Desafío o invitación, «incitación», seducción contra seducción,

deseo o guerra, amor u odio, provocación de los otros fantasmas: Marx insiste mucho en ello, pues hay un múltiplo de esa socialidad (siempre hay más de una mercancía, más de un espíritu y aún más espectros) y el número pertenece al movimiento mismo, al proceso no finito de la espectralización (Baudelaire dijo muy bien el número en la ciudad-hervidero del capitalismo moderno —el fantasma, la muchedumbre, el dinero, la prostitución— y también Benjamin después de él). Porque si ningún valor de uso puede, por sí solo, producir ese carácter místico o ese efecto espectral de la mercancía, y si ese secreto es a la vez profundo y superficial, opaco y transparente, secreto, tanto más secreto cuanto que no oculta detrás de sí esencia sustancial alguna, es porque nace de una relación (ferencia, diferencia, referencia y différance), como doble conexión, habría que decir como doble vínculo social.

Ese doble socius vincula, por una parte, a los hombres entre sí. Los asocia en la medida en que se interesan todo el tiempo por el tiempo, señala enseguida Marx, por el tiempo o por la duración del trabajo, y ello en todas las culturas y en todos los niveles del desarrollo tecnoeconómico. Este socius vincula, pues, a «hombres» que son, en primer lugar, experiencias del tiempo, existencias determinadas por esa relación con el tiempo que, a su vez, no sería posible sin supervivencia y (re)aparición, sin ese ser out of joint que disloca la presencia a sí del presente viviente e instaura, de ese modo, la relación con el otro. El mismo socius, la misma «forma social» de la relación vincula, por otra parte, a las cosas-mercancías entre sí. Por otra parte ¿pero cómo?, ¿y cómo se explica aquello que tiene lugar, por una parte, entre los hombres, en su aprehensión del tiempo, por medio de aquello que tiene lugar, por otra parte, entre esos espectros que son las mercancías?, ¿cómo es que aquellos que se denominan los «hombres», hombres vivos, existencias temporales y finitas, están sujetos, en sus relaciones sociales, a esos espectros que son las relaciones, igualmente sociales, entre mercancías?

[Puesto que la temporalidad parece esencial, aquí, para el proceso de capitalización y para el socius en el cual un valor de cambio se mercantiliza espectralizándose, puesto que la existencia de los hombres inscritos en dicho proceso se determina, ante todo, en El

Capital, como temporal, indiquemos mediante una palabra, de paso, la posibilidad de una herencia o de una filiación que merecerían un análisis más consecuente. Se trata de la fórmula que, al comienzo de El Capital, define el valor de cambio y determina la mesa como «sensible suprasensible», sensiblemente suprasensible. Dicha fórmula recuerda literalmente (y no se puede considerar aquí esa literalidad como fortuita o externa) a la definición del tiempo —tanto del tiempo como del espacio—, en la Enciclopedia... (Filosofía de la naturaleza, la mecánica) de Hegel. Éste somete la definición kantiana a una interpretación dialéctica, es decir, a la superación (Aufhebung). Analiza el tiempo como aquello que es, ante todo, abstracto o ideal (ein Ideelles), puesto que es la unidad negativa del ser-fuera-de-sí (como el espacio cuya verdad es). (Esa idealidad del tiempo es, evidentemente, la condición de toda idealización y, por consiguiente, de toda ideologización y de toda fetichización, a pesar de que haya que respetar una serie de diferencias entre ambos procesos). Ahora bien, para explicitar el movimiento de superación como tempora-lización de ese tiempo abstracto e ideal, Hegel añade la siguiente observación: «Al igual que el espacio, el tiempo es una pura forma de la sensibilidad o del acto de intuición, lo sensible no sensible (das unsinnliche Sinnliche)...»23.

La mesa mercancía, el perro cabezón, la cabeza de madera se enfrenta, recordémoslo, a todas las otras mercancías. El mercado es frente, frente entre frentes, confrontación. Las mercancías tratan con las mercancías, esos espectros testarudos comercian entre sí. Y no sólo frente a frente. Eso es lo que les hace bailar. He ahí la apariencia. Pero si bien el «carácter místico» de la mercancía, el «carácter enigmático» del producto del trabajo como mercancía nace de la «forma social» del trabajo, aún es preciso analizar lo que de misterioso o de secreto tiene ese proceso, y es el secreto de la forma mercancía (das Geheimnisvolle der Warenform). Ese secreto se debe a un quid pro quo. Es la palabra que utiliza Marx. Nos vuelve a conducir a una intriga teatral: astucia maquinal (mekhane) o error acerca de la persona, repetición debida a una perversa intervención del apuntador, habla soplada/robada, sustitución de los actores o de los personajes. Aquí, el quid pro quo teatral se debe a un anormal juego del espejo. Hay espejo, y la forma mercancía

también es ese espejo, pero como, de pronto, ya no juega ese papel, como ya no reflecta la imagen esperada, los que se buscan ahí ya no se reconocen. Los hombres ya no reconocen ahí el carácter «social» de su «propio trabajo». Es como si, a su vez, se fantasmatizasen. Lo «propio» de los espectros, lo mismo que de los vampiros24, es que carecen de imagen especular, de la verdadera, de la buena imagen especular (pero ¿quién no carece de ella?). ¿En qué se reconoce un fantasma? En que no se reconoce en un espejo. Ahora bien, eso pasa con el comercio de las mercancías entre sí. Esos fantasmas que son las mercancías transforman a los productores humanos en fantasmas. Y todo ese proceso teatral (visual, teorético, pero asimismo óptico, óptico) introduce el efecto de un espejo misterioso: si éste no reflecta el reflejo bueno, si, por lo tanto, fantasmatiza, es, en primer lugar, porque naturaliza. Lo «misterioso» de la forma-mercancía como presunto reflejo de la forma social es la increíble manera en que dicho espejo refleja la imagen (zurückspiegelt), cuando se cree que refleja para los hombres la imagen de los «caracteres sociales de su propio trabajo»: una «imagen» semejante objetiva naturalizando. De resultas, he ahí su verdad, ésta muestra disimulando, refleja esos caracteres como caracteres «objetivos» (gegenständliche) inscritos directamente en el producto del trabajo, como las «propiedades sociales naturales de esas cosas» (als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge). A partir de ahí, y he aquí que el comercio entre mercancías no espera, la imagen reflejada (deformada, objetivada, naturalizada) se convierte en la de una relación social entre las mercancías, entre esos «objetos» inspirados, autónomos y automáticos que son las mesas que dan vueltas. Lo especular se convierte en lo espectral desde el umbral de esa naturalización objetivante:

Ésta les devuelve, de ese modo, la imagen de la relación social de los productores con el trabajo global, como una relación social que existe fuera de ellos, entre los objetos. Ese quid pro quo es el que hace que los productos del trabajo se conviertan en mercancías, cosas sensibles suprasensibles, cosas sociales25.

Tanto para la cosa como para el trabajor en su relación con el

tiempo, la socialización, el devenir-social pasa por dicha espectralización. La «fantasmagoría» que Marx se aplica aquí a describir, aquella que va a abrir la cuestión del fetichismo y de lo religioso, es el elemento mismo de dicho devenir social y espectral: a la vez, al mismo tiempo. Prosiguiendo con su analogía óptica, Marx concede que, del mismo modo, ciertamente, la impresión luminosa que una cosa deja en el nervio óptico se da asimismo como forma objetiva ante el ojo y fuera de él, no como una excitación del nervio óptico. Pero ahí, en la percepción visual, hay efectivamente (wirklich) —dice— una luz que va de una cosa, el objeto exterior, a otra, el ojo: «relación física entre cosas físicas». Pero la forma-mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en el que ésta se presenta no tiene nada que hacer ni con su «naturaleza física», ni con las «relaciones cósicas (materiales) (dinglichen Beziehungen)» que surgen de ella. «No es más que la relación social determinada de los propios hombres, que toma aquí para ellos la forma fantasmagórica (die phantasmagorische Form) de una relación entre cosas». Esa fantasmagoría de un comercio entre las cosas mercantiles, en el mercatus o en el ágora, cuando una mercancía (merx) parece entrar en relación, entretenerse, hablar (agoreiein) y negociar con otra, acabamos de constatar que corresponde a la vez a una naturalización del socius humano, del trabajo objetivado en las cosas y a una des-naturación, una desnaturalización y una desmaterialización de la cosa convertida en mercancía, de la mesa de madera cuando entra en escena como valor de cambio y no ya como valor de uso. Pues las mercancías —va a recordar Marx— no marchan por sí solas, no van por sí solas al mercado a encontrarse allí con otras mercancías. Ese comercio entre las cosas procede de la fantasmagoría. La autonomía que se les presta a las mercancías responde a una proyección antropomórfica. Ésta inspira a las mercancías, les insufla el espíritu, un espíritu humano, el espíritu de un habla y el espíritu de una voluntad.

A) De un habla, en primer lugar, pero ¿qué diría ese habla? ¿Qué diría esa persona, ese actor, ese personaje?

Si las mercancías pudiesen hablar, dirían: nuestro valor de uso

puede interesarle mucho a los hombres. Pero a nosotras, en cuanto cosas, éste no nos concierne. Lo que nos concierne, desde nuestro punto de vista de cosa, es nuestro valor: el comercio que hemos entablado (Unser eigner Verkehr) en cuanto cosas mercantiles lo muestra suficientemente. No nos referimos unas a otras (Wir beziehn uns) más que en cuanto valores de cambio26.

Ese artificio retórico es abismal. Marx va a pretender enseguida que el economista refleja o reproduce ingenuamente ese habla ficticia o espectral de la mercancía y se deja en cierto modo ventrilocuar por ella: él «habla» «desde las profundidades del alma de las mercancías (aus der Warenseele heraus)»27. Pero, al decir «si las mercancías pudiesen hablar (Könnten die Waren sprechen)», Marx sobreentiende que no pueden hablar. Les hace hablar (como al economista al que acusa) pero a fin de hacerles decir, paradójicamente, que, en cuanto valores de cambio, hablan y no hablan, o no entablan un comercio entre sí más que en la medida en que hablan. Y que a ellas, al menos, se les puede conceder la palabra. Hablar, tomar prestada la palabra y ser valor de cambio, aquí, es lo mismo. Los valores de uso son los que no hablan y los que, por eso, ni conciernen ni interesan a las mercancías —según parecen decir éstas—. En ese movimiento de una ficción de habla, pero de un habla que se vende diciendo «Yo, la mercancía, hablo», Marx quiere dar una lección a los economistas que creen (pero ¿acaso él no lo hace también?) que basta con que una mercancía diga «Yo hablo» para que sea verdad y para que tenga un alma, un alma profunda y que le sea propia. Llegamos aquí a ese lugar en el que, entre hablar y decir «yo hablo», ya no funciona la diferencia del simulacro. ¿Mucho ruido y pocas nueces? Much Ado about Nothing: Marx cita inmediatamente después la obra de Shakespeare haciendo un uso un tanto tortuoso de la oposición entre la fortuna (azar o destino) y la naturaleza (ley, necesidad, historia, cultura): «to be a well favoured man is the gift of fortune; but to write and read comes by nature»28.

B) De la voluntad, seguidamente. Dado que las mercancías no van a ir por su propia voluntad, espontáneamente, al mercado, sus

«guardianes» y «poseedores» fingen habitarlas. Su «voluntad» se pone a «habitar» (hausen) las mercancías. La diferencia entre habitar y asediar se torna aquí más inaprehensible que nunca. La persona se personifica dejándose asediar por el propio efecto de asedio objetivo, por así decirlo, que produce al habitar la cosa. La persona (guardián o poseedor de la cosa) es asediada correspondientemente, constitutivamente, por el asedio que ella produce en la cosa al alojar en ella, como habitantes, a su habla y a su voluntad. El discurso de El Capital acerca del «proceso de cambio» se abre como un discurso acerca del asedio —y acerca de las leyes de su reflexión:

Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado, no pueden intercambiarse por sí solas. [...] es preciso que los guardianes de las mercancías se comporten entre sí como personas cuya voluntad (Willen) habita (haust) esas cosas: de modo que cada cual, al alienar su propia mercancía, no se apropia de la del otro más que de acuerdo con su voluntad, por lo tanto, por medio de un acto de voluntad común a ambos29.

Marx deduce de ello toda una teoría de la forma jurídica del pacto, del juramento, del contrato y de las «máscaras económicas» con las que se cubren las personas —y que tan sólo figuran la «personificación de las relaciones económicas»30.

Esta descripción del proceso fantasmopoético o fantasmagórico va a constituir la premisa del discurso acerca del fetichismo, en la analogía con el «mundo religioso»31.

Pero, antes de llegar a ello, volvamos unos cuantos pasos hacia atrás y formulemos algunas preguntas. Dos al menos.

Primero: si lo que El Capital analiza aquí no es sólo la fantasmatización de la forma mercancía sino también la fantasmatización de la relación social, su correspondiente espectralización, por medio de una reflexión perturbada, ¿qué pensar (de nuevo retrospectivamente), entonces, de la mordaz ironía con la que Marx

trata a Stirner cuando éste se atreve a hablar de un devenir-fantasma del hombre mismo, y para sí mismo? ¿De un hombre que tenía miedo de su propio fantasma, un miedo constitutivo del concepto que formaba de sí mismo y, por lo tanto, de toda su historia de hombre?, ¿un darse miedo mediante el cual se hacía a sí mismo, haciéndose así el miedo mismo que inspiraba?, ¿su historia como historia y trabajo de su duelo, del duelo por él mismo, del luto que lleva directamente como lo propio del hombre? Y cuando describe la fantasmatización de la mesa de madera, fantasma que engendra fantasmas y los pare con su cabeza en su cabeza, fuera de ella en ella, a partir de ella misma, ¿por medio de qué reflexión reproduce Marx el lenguaje literal de Stirner, el que él mismo citaba en La ideología alemana y que volvía, en cierto modo, contra su autor, es decir, contra un acusador que se ve, entonces, inculpado bajo la acusación que él mismo había elaborado («Después de haber hallado frente a él un mundo que no es sino el mundo de sus "alucinaciones" (Fieberphantasien), un mundo de fantasmas (als Gespensterwelt), el adolescente de la p. 20 (sic), presa del delirio (phantasierend), ve a los seres nacidos de su propia cabeza (eignen Geburten seines Kopfs) sobrepasar su cabeza al tiempo que permanecen en su cabeza»32)?

Esta pregunta podría desarrollarse sin fin. Interrumpamos su carrera o prosigamos con otro de sus relevos.

Segundo: decir que la misma cosa, la mesa de madera por ejemplo, entra en escena como mercancía, tras no haber sido más que una cosa ordinaria en su valor de uso, es conceder un origen al momento fantasmal. El valor de uso quedaba intacto, parece sobrentender Marx. Era lo que era, valor de uso, idéntico a sí mismo. La fantasmagoría, igual que el capital, comenzaría con el valor de cambio y con la forma mercancía. Sólo entonces «entra en escena» el espectro. Antes, según Marx, no estaba ahí. Ni siquiera para asediar el valor de uso. Pero ¿de dónde procede la certeza concerniente al estado previo, el del presunto valor de uso, justamente, un valor de uso puro y libre de todo lo que compone el valor de cambio y la forma mercancía?, ¿qué seguridad tenemos en esa distinción? Aquí no se trata de negar la existencia de un valor de uso o la necesidad de referirse a él, sino de dudar de su rigurosa pureza. Si ésta no está asegurada, entonces habría que decir que la

fantasmagoría ha empezado antes del mencionado valor de cambio, en el umbral del valor de valor en general, o que la forma mercancía ha empezado antes de la forma mercancía, ella misma antes de sí misma. Ha sido preciso que la propia forma, la forma que informa la hylé, del mencionado valor de uso de la mencionada cosa sensible ordinaria, la hylé simple, la madera de la mesa de madera que —según supone Marx— todavía no ha empezado a «bailar», lo brinde al menos a la iterabilidad, a la sustitución, al intercambio, al valor, y que inicie, por poco que sea, una idealización que permita identificarlo como el mismo a través de posibles repeticiones, etc. Igual que no hay uso puro, tampoco hay valor de uso que la posibilidad del intercambio y del comercio (cualquiera que sea el nombre que se le dé, el sentido mismo, el valor, la cultura, el espíritu [¡!], la significación, el mundo, la relación con el otro, y, ante todo, la simple forma y la huella del otro) no inscriba de antemano en un fuera-de-uso —desbordante significación que no se reduce a lo inútil—. Una cultura ha comenzado antes de la cultura —y de la humanidad—. La capitalización también. Es tanto como decir que, por eso mismo, está destinada a sobrevivirles. (Lo mismo se diría, por lo demás, del valor de cambio, si nos aden-trásemos en otro contexto: éste está igualmente inscrito y desbordado por una promesa de don más allá del intercambio. En cierto modo, la equivalencia mercantil detiene o mecaniza la danza que parecía iniciar. Más allá del valor mismo, del uso y del intercambio, de la técnica y del mercado, es donde la gracia se promete, si no es que se da —pero en modo alguno se rinde— a la danza.)

Aunque no desaparece, el valor de uso se convierte, a partir de ahí, en una especie de límite, correlato de un concepto-límite, de un comienzo puro al que no puede ni debe corresponder ningún objeto y que, por consiguiente, hay que complicar dentro de una teoría general (al menos más general) del capital. Sacaremos de ello, aquí, una sola consecuencia entre muchas otras posibles: si él mismo conserva cierto valor de uso (a saber, el permitir orientar un análisis del proceso «fantasmagórico» desde un origen, a su vez, ficticio o ideal, por lo tanto ya purificado gracias a cierta fantástica), ese concepto-límite del valor de uso está, de antemano, contaminado, es decir, pre-ocupado, habitado, asediado por su otro, a saber aquello que nacerá en la cabeza de madera de la mesa, la forma mercancía

y su danza de fantasma. La forma mercancía, ciertamente, no es el valor de uso, hay que levantar acta de ello ante Marx y tener en cuenta el poder analítico que nos brinda esa distinción. Pero si no lo es, en el presente, si ni siquera está efectivamente presente en éste, sí afecta de antemano al valor de uso de la mesa de madera. Lo afecta y enluta de antemano como el fantasma en el que se va a convertir, pero ahí es precisamente donde empieza el asedio. Y su tiempo, y la intem-pestividad de su presente, de su ser out of joint. Asediar no quiere decir estar presente, y es preciso introducir el asedio en la construcción misma de un concepto. De todo concepto, empezando por los conceptos de ser y de tiempo. Eso es lo que, aquí, llamaríamos una fantología. La ontología no se opone a ella más que con un movimiento de exorcismo. La ontología es una conjuración.

El «carácter místico» de la mercancía se inscribe antes de inscribirse, se traza antes de escribirse con todas las letras sobre el frente y la frente o sobre la pantalla de la mercancía. Todo comienza antes de comenzar. Marx quiere saber y hacer saber dónde, en qué momento preciso, en qué instante entra en escena el fantasma, y ésta es una forma de exorcismo, una manera de mantenerlo a raya: antes de ese límite, no estaba ahí, carecía de poder. Sugerimos, por el contrario, que antes del lance de ese instante, antes del «desde que entra en escena como mercancía, se transforma en cosa sensible suprasensible», el fantasma ya había hecho su aparición, sin aparecer en persona, por supuesto y por definición, pero sí habiendo excavado ya en el valor de uso, en la cabezonería de madera de la testaruda mesa, la repetición (por consiguiente, la sustitución, la intercambiabilidad, la iterabilidad, la pérdida de la singularidad como experiencia de la singularidad misma, la posibilidad del capital) sin la cual jamás se determinaría ni siquiera un uso. Ese asedio no es una hipótesis empírica. Sin él, ni siquiera se podría formar el concepto de valor de uso, ni el de valor en general, ni informar materia alguna que fuese, ni determinar mesa ni tabla alguna, ni mesa o tabla de madera, ya sea útil o vendible, ni tabla alguna de categorías. Ni tabla de mandamientos. Ni siquiera se podría, tal y como hace Marx, complicar lo suficiente, dividir o fracturar el concepto de valor de uso recordando, por ejemplo, la evidencia siguiente: para su primer presunto propietario, para el hombre que lo lleva al mercado, en

cuanto valor de uso destinado a los otros, el primer valor de uso es un valor de cambio33. «De este modo, las mercancías deben realizarse como valores antes de poder realizarse como valores de uso»34. Y, viceversa, lo cual torna circular la diacronía y transforma la distinción en co-implicación: «Por una parte, es preciso que éstas (las mercancías) queden probadas como valores de uso antes de poder realizarse como valores»35. Incluso aunque la transformación de esta mercancía en valor de uso y de aquella otra en dinero marque un hito independiente, una estasis en la circulación, ésta sigue siendo un proceso infinito. Si la circulación total M-A-M es una «serie sin comienzo ni fin», como lo recuerda con tanta insistencia La crítica de la economía política36, es porque la metamorfosis es posible en todos los sentidos entre el valor de uso, la mercancía y el dinero. Sin contar con que, a su vez, el valor de uso de la mercancía-moneda (Geldware) «se desdobla» también: se pueden reemplazar dientes naturales por prótesis de oro, pero ése es un valor de uso distinto del que Marx denomina el «valor de uso formal», que se debe a la función social específica del dinero37.

Puesto que todo valor de uso está marcado por esa posibilidad de servir al otro u otra vez, dicha alteridad o dicha iterabilidad lo proyecta a priori al mercado de las equivalencias (que, por supuesto, siempre son equivalencias entre no-equivalencias y suponen el doble socius del que hablábamos anteriormente). En su iterabilidad originaria, un valor de uso se brinda de antemano, se brinda al intercambio y más allá del intercambio. De antemano es lanzado al mercado de las equivalencias. Eso no siempre es un mal, aun cuando siempre es a riesgo de perder su alma en la mercancía. La mercancía nace «cínica» porque borra las diferencias, aunque sea congénitamente niveladora, aunque sea «de nacimiento, una gran igualadora cínica» (Geborner Leveller und Zyniker)38, dicho cinismo original se preparaba ya en el valor de uso, en la cabeza de madera de ese perro erguido, como una mesa, sobre sus cuatro patas. Se puede decir de la mesa lo mismo que Marx dice de la mercancía. Igual que la mercancía en la que se va a convertir, que ya es de antemano, la muy cínica ya se está prostituyendo, «siempre está a punto de intercambiar no sólo su alma sino su cuerpo con cualquier otra, aunque esta última sea tan poco agraciada como Maritornes»39. Pensando en esa prostitución original, a Marx le gustaba citar a Timón de Atenas, como recordarán, y su profética

imprecación. Pero hay que decir que si la mercancía corrompe (el arte, la filosofía, la religión, la moral, el derecho, cuando sus obras se tornan valores mercantiles) es porque el devenir-mercancía atestiguaba ya el valor que pone en peligro. Por ejemplo: si una obra de arte se puede convertir en una mercancía, y si dicho proceso parece fatal, es también porque la mercancía ha empezado por poner en marcha, de un modo u otro, el principio de un arte.

Esto no era una cuestión crítica. Más bien una deconstrucción de los límites críticos, de los límites tranquilizadores que garantizan el ejercicio necesario y legítimo del cuestionamiento crítico. Semejante deconstrucción no es una crítica de la crítica, de acuerdo con la típica reduplicación de la ideología alemana postkantiana. Y, sobre todo, no arrastra necesariamente hacia una fantasmagorización general en la cual todo se convertiría indistintamente en mercancía, dentro de la equivalencia de los precios. Tanto más cuanto que, como hemos sugerido aquí y allí, el concepto de forma mercancía o de valor de cambio se ve afectado por la misma contaminación des-bordante. Si la capitalización no posee límite riguroso alguno, también es porque se deja desbordar. Pero, desde el momento en que los límites de la fantasmagorización ya no se pueden controlar o fijar por medio de la simple oposición de la presencia y de la ausencia, de la efectividad y de la no-efectividad, de lo sensible y de lo supra-sensible, otro enfoque de las diferencias ha de estructurar («conceptual» y «realmente») el campo de ese modo nuevamente abierto. Lejos de borrar las diferencias y las determinaciones analíticas, esa otra lógica reclama otros conceptos. Se puede esperar de ella una nueva inscripción más fina y más rigurosa. En cualquier caso, ella sola puede reclamar esa incesante reestructuración así como, por otra parte, el progreso mismo de la crítica. Y dicha de-limitación afectará también al discurso sobre la religión, la ideología y el fetichismo. Pero es preciso saber que el fantasma está ahí, aunque sea en la apertura de la promesa o de la espera, antes de su primera aparición: ésta se había anunciado, habrá sido segunda desde la primera vez. Dos veces a la vez, iterabilidad originaria, irreductible virtualidad de ese espacio y de ese tiempo. Por eso es por lo que hay que pensar de otro modo la «vez» o la fecha de un acontecimiento. Otra vez, again: «ha's this thing appear'd againe tonight?».

¿Habría, entonces, exorcismo en la apertura de El Capital? ¿Al alzarse el telón sobre un alzarse el telón? ¿Desde el primer capítulo de su primer libro? Por potencial, y preparatorio, y virtual que parezca, ¿habría desarrollado ese exorcismo de premisa un poder suficiente como para firmar y sellar toda la lógica de esa magna obra?, ¿habría escandido una ceremonia conjuratoria el desarrollo de un inmenso discurso crítico?, ¿lo habría acompañado, seguido o precedido como su sombra, en secreto, como si fuese una supervivencia indispensable y, si aún puede decirse, vital, requerida de antemano? ¿Una supervivencia heredada desde el origen pero, luego, a cada instante?, ¿y acaso esa supervivencia conjuratoria no forma parte, inborrablemente, de la promesa revolucionaria?, ¿de la inyunción o del juramento que pone en marcha a El Capital?

No olvidemos que todo lo que acabamos de leer en él era el punto de vista de Marx sobre un delirio finito. Era su discurso acerca de una locura destinada, según él, a llegar a su fin en base a una incorporación general del trabajo humano abstracto que aún se traduce, aunque durante un tiempo finito, en el lenguaje de la locura, en un delirio (Verrücktheit) de la expresión40. Será preciso —declara Marx—, y se podrá, se deberá poder poner fin a aquello que aparece «bajo esa forma delirante» (in dieser verrückten Form)41. Se verá (traduzcamos: se verá venir) el fin de este delirio y de estos fantasmas, piensa evidentemente Marx. Es preciso, porque esos (re)aparecidos están ligados a las categorías de la economía burguesa.

¿Este delirio?, ¿estos fantasmas?, ¿o la espectralidad en general? Ésta es más o menos toda nuestra cuestión y nuestra circunspección. No sabemos si Marx pensaba acabar con el fantasma en general, ni siquiera si de verdad deseaba hacerlo, cuando declara sin ambigüedad que este fantasma, este Spuk que El Capital convierte en su objeto, es sólo el efecto de la economía mercantil. Y que, en cuanto tal, debería, deberá desaparecer con otras formas de producción:

Es precisamente ese tipo de formas [delirantes, Marx lo acaba de decir] las que constituyen las categorías de la economía burguesa. Son formas de pensamiento que tienen una validez social y, por

consiguiente, una objetividad, para las relaciones de producción de ese modo de producción social históricamente determinado que es la producción mercantil. Si, por tanto, escapamos (flüchten) hacia otras formas de producción, veremos desaparecer instantáneamente todo el misticismo del mundo de la mercancía, todos los sortilegios que velan con una bruma fantasmática los productos del trabajo realizado sobre la base de la producción mercantil (Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Produktionsformen flüchten)42.

Con la expresión «bruma fantasmática», la reciente traducción [francesa] muestra perfectamente la referencia literal al (re)aparecido (Spuk), allí donde muchas otras traducciones anteriores la borraban con regularidad. Es preciso subrayar también la instantánea in-mediatez —al menos Marx querría creerlo o hacérnoslo creer— con la que el misticismo, la brujería y el (re)aparecido desaparecerían: se desvanecerán (indicativo), se disiparán en verdad, según él, como por encanto, igual que vinieron, en el mismo instante en el que se ver(í)á el fin de la producción mercantil. Suponiendo, con Marx, que ésta tenga, alguna vez, un fin posible. Marx dice: «en el momento en que», «en cuanto…» (sobald), y, como siempre, habla de la desaparición por venir del fantasma, del fetiche y de la religión como de apariciones nebulosas. Todo está velado por brumas, todo está envuelto en nubes (umnebelt), empezando por la verdad. Nubes en la fría noche, paisaje o decorado de Hamlet cuando aparece el ghost («It is past midnight, bitterly cold, and dark except for the faint light of the stars»).

Aunque El Capital se abriese, de ese modo, con una gran escena de exorcismo, con un incremento de la conjuración, esa fase crítica no se destruiría en absoluto ni tampoco se desacreditaría. Al menos no anularía la totalidad de su acontecimiento y de su inauguralidad. Pues aquí apostamos que el pensamiento nunca llega al fondo de la pulsión conjuratoria. Antes bien, nacería de ella. ¿Acaso jurar o conjurar no es tanto su suerte y su destino como su límite? ¿El don

de su finitud? ¿Tiene, acaso, el pensamiento, alguna vez, otra posibilidad que la de elegir entre varias conjuraciones? La cuestión misma, la más ontológica, la más crítica y la más arriesgada de todas, sabemos que aún sigue protegiéndose. Su propia formulación alza barricadas o cava trincheras, se rodea de artificios, multiplica las troneras. Rara vez se adelanta a cuerpo descubierto. De forma mágica, ritual, obsesiva, su formulación utiliza fórmulas que son a veces procedimientos incantatorios. Marca su terreno colocando en él estratagemas y vigilantes resguardados por escudos apotropaicos. La problematización misma tiene cuidado en denegar y, por lo tanto, en conjurar (problema, es un escudo, una armadura, insistimos en ello, tanto una muralla como una tarea para la investigación por venir). La problemati-zación crítica sigue luchando contra fantasmas. Tiene tanto miedo de ellos como de sí misma.

Una vez planteadas, o en suspenso, estas cuestiones, podemos quizá volver a lo que El Capital parece querer decir del fetiche, en el mismo pasaje y de acuerdo con la misma lógica. También se trata, no lo olvidemos, de demostrar que el enigma del fetiche «dinero» se reduce al del fetiche «mercancía» desde el mismo momento en que éste se vuelve visible (sichtbar) —pero, añade Marx, igual de enigmá-ticamente, visible o evidente hasta el deslumbramiento que vuelve ciego: qui «crève les yeux» [«que salta a (y destruye) la vista»], dice, precisamente, la traducción francesa a la que aquí nos referimos43: die Augen blendende Rätsel des Warenfetischs.

Ahora bien, como se sabe, sólo la referencia al mundo religioso permite explicar la autonomía de lo ideológico y, por consiguiente, su propia eficacia, su incorporación a dispositivos que no sólo están dotados de autonomía aparente sino de una especie de automaticidad que recuerda, no por casualidad, la cabezonería de la mesa de madera. Al dar cuenta del carácter «místico» y del secreto (das Geheimnisvolle) de la forma mercancía, se ha introducido al fetichismo y a lo ideológico. Sin reducirse el uno al otro, ambos comparten una condición común. Ahora bien, dice El Capital, sólo la analogía religiosa, sólo la «nebulosa región del mundo religioso» (die Nebelreligion der religiösen Welt) puede permitir comprender la producción y la autonomización fetichizante de esa forma. Marx presenta la necesidad de volverse hacia esa analogía como una

consecuencia de la «forma fantasmagórica» cuya génesis acaba de analizar. Si la relación objetiva entre las cosas (lo que hemos denominado el comercio entre las mercancías) es, en efecto, una forma fantasmagórica de la relación social entre los hombres, entonces tenemos que recurrir a la única analogía posible, la de la religión: «No es más que la relación social determinada de los propios hombres, que toma aquí para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas». Consecuencia: «De modo que, para hallar una analogía (subrayo: Um daher eine Analogie zu finden), debemos escapar (flüchten de nuevo o ya) hacia las nebulosas zonas del mundo religioso»44.

Enorme apuesta, es inútil subrayarlo, la del fetichismo en su relación con lo ideológico y lo religioso. En los enunciados que siguen inmediatamente, la deducción del fetichismo se aplica también a lo ideológico, tanto a su autonomización como a su automatización:

En ese mundo (el mundo religioso), los productos del cerebro humano [de la cabeza, una vez más, de los hombres (des menschlichen Kopfes), análoga a la cabeza de madera de la mesa, capaz de engendrar quimeras —en su cabeza fuera de su cabeza— desde el momento en que, es decir, en cuanto, su forma puede tornarse una forma mercancía] parecen ser figuras autónomas, dotadas de una vida propia (mit eignem Leben), manteniendo relaciones entre sí y con los humanos. [...] Llamo a esto fetichismo, fetichismo que se adhiere (anklebt) a los productos del trabajo desde el momento en que son producidos como mercancías que, por consiguiente, es inseparable de la producción mercantil. Ese carácter fetiche del mundo de las mercancías, nuestro anterior análisis acaba de mostrárnoslo, procede del carácter social propio del trabajo que produce mercancías45.

Dicho de otro modo, desde el momento en que hay producción, hay fetichismo: idealización, autonomización y automatización, desmaterialización e incorporación espectral, trabajo del duelo coextensivo a todo trabajo, etc. Marx cree deber limitar esa

coextensi-vidad a la producción mercantil. A nuestro modo de ver, es un gesto de exorcismo del que hemos hablado anteriormente y con respecto al cual seguimos dejando aquí en suspenso nuestra cuestión.

Lo religioso no es, por lo tanto, ni un fenómeno ideológico ni una producción fantasmática entre otras. Por una parte, otorga su forma originaria o su paradigma de referencia, su primera «analogía», a la producción del fantasma o del fantasma ideológico. Por otra parte (y, ante todo, y sin duda, por la misma razón), lo religioso informa también, con lo mesiánico y lo escatológico, aunque sea con esa forma necesariamente indeterminada, vacía, abstracta y seca que aquí privilegiamos, ese «espíritu» del marxismo emancipador cuya inyunción, por secreta o contradictoria que parezca, reafirmamos aquí.

No podemos adentrarnos aquí en esa cuestión general de la fetichización46. En un trabajo por venir, sin duda habría que vincularla a la de la espectralidad fantasmática. A pesar de la infinita apertura de todos sus bordes, quizás habría que tratar de delimitar esa baza desde al menos tres puntos de vista:

1. La fantasmaticidad fetichista en general y su lugar en El Capital47. Antes incluso de la entrada en escena del valor mercantil y de la coreografía de la mesa de madera, Marx había definido el producto residual del trabajo como una objetividad fantasmática (gespenstige Gegenständlichkeit)48.

2. El lugar de ese momento teórico en el corpus de Marx. ¿Rompe o no con lo que se dice del fantasma y de lo ideológico en La ideología alemana? Cabe dudarlo. La relación, sin duda, no es ni de corte ni de homogeneidad.

3. Más allá de esas dimensiones, que no son sólo las de una exégesis de Marx, se trata, sin duda, de todo aquello que vincula hoy en día a la Religión y a la Técnica dentro de una singular configuración.

A) En primer lugar, se trata de aquello que adopta la forma original de un retorno de lo religioso, ya sea o no fundamentalista, y que

sobredetermina de antemano todas las cuestiones de la nación, del Estado, del derecho internacional, de los derechos humanos y del Bill of Rights, en resumen de todo aquello que concentra su hábitat en la figura por lo menos sintomática de Jerusalén o, aquí y allí, de su reapropiación y del sistema de las alianzas que ahí se forjan. ¿Cómo relacionar al uno con el otro pero, también, cómo disociar los dos espacios mesiánicos de los que hablamos aquí utilizando el mismo nombre? Si la llamada mesiánica pertenece propiamente a una estructura universal, a ese movimiento irreductible de la apertura histórica sobre el porvenir, por lo tanto, a la experiencia misma y a su lenguaje (espera, promesa, compromiso para con el acontecimiento de lo que viene, inminencia, urgencia, exigencia de la salvación, de la justicia más allá del derecho, prenda dada al otro en tanto en cuanto no está presente, presentemente presente o vivo, etc.), ¿cómo pensarlo con las figuras del mesianismo abrahámico? ¿Figura así la desertización abstracta o la condición originaria? ¿Acaso no era el mesianismo abrahámico más que una prefiguración ejemplar, el nombre dado sobre el fondo de la posibilidad que tratamos aquí de nombrar? Pero, entonces, ¿por qué conservar el nombre o, al menos, el adjetivo (preferimos decir mesiánico en lugar de mesianismo, a fin de designar más una estructura de la experiencia que una religión), allí donde ninguna figura del arribante, precisamente cuando él o ella se anuncia, debería pre-determinarse, prefigurarse, ni denominarse siquiera? ¿Cuál de esos dos desiertos le habrá hecho primero señas al otro? ¿Puede concebirse una herencia ateológica de lo mesiánico? ¿Existe, por el contrario, otra más consecuente? Dado que una herencia nunca es natural, se puede heredar más de una vez, en lugares y momentos diferentes, elegir esperar el tiempo adecuado, que es quizás el más intempestivo —escribirlo de acuerdo con diferentes linajes, y firmar de ese modo con más de un alcance y sobre más de una camada [portée]—. Estas cuestiones y estas hipótesis no se excluyen. Al menos para nosotros y por el momento. La ascesis despoja la esperanza mesiánica de todas las formas bíblicas e, incluso, de todas las figuras determinables de la espera, se desnuda de ese modo con vistas a responder a lo que debe ser la hospitalidad absoluta, el «sí» al (a la) arribante, el «ven» al porvenir inanticipable —que no debe ser el «cualquier cosa» detrás del cual se amparan los demasiado conocidos fantasmas que, justamente, hay que ejercitarse en reconocer—. Abierta, en espera del

acontecimiento como justicia, dicha hospitalidad no es absoluta más que si vela por su propia universalidad. Lo mesiánico, incluso bajo sus formas revolucionarias (y lo mesiánico siempre es revolucionario, debe serlo), sería la urgencia, la inminencia, pero, irreductible paradoja, una espera sin horizonte de espera. Siempre puede considerarse la sequedad casi atea de ese mesiánico como la condición de las religiones del Libro, un desierto que ni siquiera fue el suyo (pero la tierra siempre es prestada, arrendada por Dios, jamás la posee el ocupante, dice justamente el Antiguo Testamento, cuya inyunción habría que oír aquí); siempre puede reconocerse ahí el árido suelo sobre el que brotaron y pasaron las figuras vivas de todos los mesías, ya fuesen éstos anunciados, reconocidos o siempre esperados. También se puede considerar esta compulsiva oleada, y la furtividad de ese pasaje, como los únicos acontecimientos desde los cuales nos aproximamos a, y ante todo nombramos, lo mesiánico en general, ese otro fantasma del que no podemos ni debemos prescindir. Se podrá juzgar extraña, extrañamente familiar e inhospitalaria a la vez (unheimlich, uncanny), esa figura de la hospitalidad absoluta cuya promesa se querría confiar a una experiencia igual de imposible, igual de poco segura en su indigencia, a un casi «mesianismo» igual de inquieto, de frágil y de desprovisto, a un «mesianismo» siempre presupuesto, a un mesianismo casi trascendental pero también obstinadamente interesado por un materialismo sin sustancia: un materialismo de la khora para un «mesianismo» desesperante. Pero sin esa desesperación, y si se pudiese contar con lo que viene, la esperanza no sería más que el cálculo de un programa. Se tendría la prospectiva pero no se esperaría nada ni a nadie. El derecho sin la justicia. Ya no se invitaría, ni cuerpo ni alma, ya no se recibiría ninguna visita, ni siquiera se pensaría ya en ver. En ver venir. A ese «mesianismo» que se desespera, algunos —de entre los cuales no me excluyo— le encontrarán quizás un sabor extraño, a veces un sabor de muerte. Es cierto que ese sabor es ante todo un sabor, un sabor antes del sabor y, por esencia, es curioso. Siente curiosidad por aquello mismo que conjura —y que deja mucho que desear.

B) Pero, indisociablemente, se trata también del despliegue, en su différance, de la tekhné, de la tecnociencia o de la teletecnología[49]. Nos obliga más que nunca a pensar la virtualización del espacio y del tiempo, la posibilidad de acontecimientos virtuales cuyo

movimiento y velocidad nos prohíben en adelante (más que nunca y de otro modo, pues no es ni absolutamente ni de pies a cabeza nuevo) contraponer la presencia a su representación, el «tiempo real» al «tiempo diferido», la efectividad a su simulacro, lo vivo a lo no vivo, en resumen, el ser vivo al muerto viviente de sus fantasmas. Nos obliga a pensar, a partir de ahí, otro espacio para la democracia. Para la democracia por venir y, por consiguiente, para la justicia. Hemos sugerido que el acontecimiento en torno al cual estamos dando vueltas aquí vacila entre el «quién» singular del fantasma y el «qué» general del simulacro. En el espacio virtual de todas las teletecnociencias, en la dis-locación general a la que está abocado nuestro tiempo, igual que lo están también de ahora en adelante los lugares de los amantes, de las familias, de las naciones, lo mesiánico tiembla al borde de ese mismo acontecimiento. Es esa vacilación, no tiene ninguna otra vibración, no «vive» de otro modo, pero ya no sería mesiánico si dejase de vacilar: ¿cómo dar lugar, de nuevo, cómo devolver ese lugar, cómo volverlo habitable, pero sin matar el porvenir en nombre de viejas fronteras? Al igual que los de la sangre, los nacionalismos del suelo no siembran sólo odio, no sólo cometen el crimen, no tienen porvenir alguno, no prometen nada, aunque conserven, igual que la tontería o el inconsciente, una vida dura de pelar. Esa vacilación mesiánica no paraliza ninguna decisión, ninguna afirmación, ninguna responsabilidad. Por el contrario, les brinda su condición elemental. Aquélla constituye la experiencia misma de éstas.

Puesto que hay que precipitar una conclusión, esquematicemos. Si hay algo que parece no haber cambiado desde La ideología alemana a El Capital son dos axiomas cuya herencia nos importa por igual. Pero es la herencia de un double bind que, además, hace guiños hacia el double bind de toda herencia y, por consiguiente, de toda decisión responsable. La contradicción y el secreto habitan la in-yunción (el espíritu del padre, si se quiere). Por una parte, a Marx le importa respetar la originalidad y la eficacia propia, la autono-mización y la automatización de la idealidad como procesos finitos-infinitos de la différance (fantasmática, fantástica, fetichista o ideológica) —y del simulacro que, dentro de ella, no es simplemente imaginario—. Es un cuerpo artefactual, un cuerpo técnico y se precisa mucho trabajo para constituirlo o para deconstituirlo. Ese movimiento será muy preciado, sin duda

insustituible, siempre y cuando se ajuste, tal y como hará todo «buen marxista», a estructuras y a situaciones inéditas. Pero, por otra parte, y sin dejar de ser uno de los primeros pensadores de la técnica, incluso, con diferencia, de la teletecnología que de lejos o de cerca aquélla siempre ha sido, Marx sigue queriendo fundamentar su crítica o su exorcismo del simulacro espectral en una ontología. Se trata de una ontología —crítica pero predeconstructiva— de la presencia como realidad efectiva y como objetividad. Esa ontología crítica pretende desplegar la posibilidad de disipar el fantasma, atrevámonos de nuevo a decir: de conjurarlo como la conciencia representativa de un sujeto y de reconducir dicha representación, a fin de reducirla a sus condiciones, al mundo material del trabajo, de la producción y del intercambio. Pre-deconstructivo, aquí, no quiere decir falso, no necesario o ilusorio. Pero sí caracteriza a un saber relativamente estabilizado que reclama cuestiones más radicales que la crítica misma y que la ontología que fundamenta a la crítica. Esas cuestiones no son desesta-bilizantes por el efecto de cierta subversión teórico-especulativa. Ni siquiera son, en última instancia, cuestiones sino acontecimientos sísmicos. Acontecimientos prácticos, allí donde se trata de que el pensamiento actúe, y se hace cuerpo y experiencia manual (el pensamiento como Handeln, dice Heidegger en algún lugar), trabajo pero trabajo siempre divisible —y compartible, más allá de los antiguos esquemas de la división del trabajo (incluso de aquella en torno a la cual tanto construyó Marx, en particular su discurso sobre la hegemonía ideológica: la división entre trabajo intelectual y trabajo manual cuya pertinencia, ciertamente, no ha desaparecido pero que parece más limitada que nunca)—. Esos acontecimientos sísmicos vienen del porvenir, vienen dados desde el fondo inestable, caótico y dis-locado de los tiempos. De un tiempo disyunto o desajustado sin el cual no habría ni acontecimiento ni historia ni promesa de justicia.

Las consecuencias políticas de que lo ontológico y lo crítico sean aquí predeconstructivos tal vez no son desdeñables. Y, sin duda, para decirlo deprisa, tampoco en lo que respecta al concepto de lo político, en lo que respecta a lo político mismo.

Por no indicar más que un ejemplo, entre otros muchos, de ello evoquemos otra vez, para concluir, un pasaje de La ideología

alemana. Éste pone en marcha un esquema que El Capital parece haber confirmado constantemente. Marx adelanta en él que la creencia en el espectro religioso, por lo tanto, en el fantasma en general, consiste en autonomizar una representación (Vorstellung) y en olvidar tanto su génesis como su fundamento real (reale Grundlage). A fin de disipar la facticia autonomía así engendrada en la historia, habría que volver a tener en cuenta los modos de producción y de intercambio tecnoeconómico:

En la religión, los hombres metamorfosean su universo empírico en un ser sólo pensado y sólo representado (zu einem nur gedachten, vorgestellten Wesen) que, entonces, se enfrenta a ellos como si les fuera ajeno (das ihnen fremd gegenübertritt). Aquí de nuevo, eso no ha de ser en modo alguno explicado por medio de otros conceptos, de «la conciencia de sí», ni por ninguna divagación de este tipo, sino por el conjunto del modo de producción y de intercambio tal y como ha existido hasta ahora y que es tan independiente (unabhängig) del puro concepto como el invento del telar automático (self acting mule: en inglés en el texto) y la utilización del ferrocarril lo son de la filosofía hegeliana. Si insiste en hablar de un «ser» de la religión, es decir, del fundamento material de ese no-ser (d.h. von einer materiellen Grundlage dieses Unwesen), no hay que buscarlo en el «ser del hombre» (im «Wesen des Menschen»), ni tampoco en los predicados de Dios, sino en el mundo material tal y como se halla ahí ya en cada etapa del proceso religioso (cf. supra Feuerbach). Todos los «fantasmas» a los que hemos pasado revista (die wir Revue passieren liessen) eran representaciones (Vorstellungen). Esas representaciones, haciendo abstracción de su fundamento real (abgesehen von ihrer realen Grundlage) (del que Stirner, por otra parte, hace caso omiso), concebidas como representaciones internas a la conciencia, como pensamientos en la cabeza de los hombres, una vez sacadas de su objetividad (Gegenständlichkeit) y devueltas al sujeto (in das Subjekt zurückgenommen) y elevadas de la sustancia a la conciencia de sí, constituyen — la obsesión (der Sparren) o la idea fija50.

Si se sigue este texto al pie de la letra, la crítica del fantasma o de

los espíritus sería, pues, la crítica de una representación subjetiva y de una abstracción, de lo que pasa dentro de la cabeza, de lo que sólo sale de la cabeza, es decir, de lo que en ella queda, en la cabeza, incluso cuando ha salido de ella, de la cabeza, y sobrevive fuera de la cabeza. Pero nada sería posible, empezando por la crítica, sin la supervivencia, sin la supervivencia posible de esa autonomía y de ese automatismo fuera de la cabeza. Se podrá decir que ahí es donde se sitúa el espíritu de la crítica marxista, no aquel que se contrapondría a su literalidad, sino aquel que implica el movimiento mismo de su letra. Lo mismo que el fantasma, no está ni dentro de la cabeza ni fuera de la cabeza. Marx lo sabe pero hace como si no quisiese saberlo. En La ideología alemana, el capítulo siguiente está dedicado a esa obsesión que le hacía decir a Stirner: «Mensch, es spukt in deinem Kopfe!». Traducción corriente: «¡Hombre, tienes (re)aparecidos en la cabeza!». Marx cree que basta con dar la vuelta, contra san Max, a dicho apóstrofe51.

Es spukt: difícil de traducir, decíamos. Cuestión de (re)aparecido y de asedio, ciertamente, pero ¿qué más? El idioma alemán parece nombrar la (re)aparición, pero la nombra con una forma verbal. Ésta no dice que hay (re)aparecido, espectro o fantasma, no dice que hay aparición, der Spuk, ni siquiera que ello aparece, sino que «ello espectrea», «ello aparicionea». Se trata, en la neutralidad de esa forma verbal tan impersonal, de algo o de alguien, ni alguien ni algo, de un «uno» que no actúa. Se trata, más bien, del movimiento pasivo de una aprehensión, de una experiencia aprehensiva dispuesta a acoger, pero ¿dónde?, ¿en la cabeza?, ¿qué es la cabeza, antes de esa aprehensión que ni siquiera puede contener?, ¿y si la cabeza, que no es ni el sujeto, ni la conciencia, ni el yo, ni el cerebro, se definiese, en primer lugar, por la posibilidad de semejante experiencia y por aque-llo mismo que no sabría ni contener ni delimitar, por la indefinidad del es spukt? Acoger, decíamos pues, pero al tiempo que aprehende, en la angustia y el deseo de excluir al extraño, invitarle sin aceptarle, doméstica hospitalidad que acoge sin acoger al extraño sino a un extraño que ya se encuentra dentro (das Heimliche-Unheimliche), más íntimo a sí que uno mismo, la proximidad absoluta de un extraño cuyo poder es singular y anónimo (es spukt), un poder innombrable y neutro, es decir, indecidible, ni activo ni pasivo, una no-identidad que ocupa invisiblemente y sin hacer nada lugares que, finalmente, no son ni los nuestros ni los suyos. Ahora bien, todo ello, eso de lo que hemos sido incapaces de decir nada que sea lógicamente deter-

minable, eso que tan difícilmente viene al lenguaje, eso no parece no querer decir nada, eso que desconcierta a nuestro querer-decir, haciéndonos hablar con regularidad desde el lugar donde no queremos decir nada, donde sabemos con claridad lo que no queremos decir pero no sabemos lo que querríamos decir, como si eso ya no perteneciese ni al orden del saber ni al orden del querer o del querer-decir. Pues bien, eso vuelve, eso retorna, eso insiste en la urgencia, y eso da que pensar, pero eso, que cada vez es lo suficientemente irresistible, lo suficientemente singular como para engendrar tanta angustia como el porvenir o la muerte, eso depende menos de un «automatismo de repetición» (el de los autómatas que giran ante nosotros desde hace tiempo) de lo que nos hace pensar en todo eso, todo eso otro, de lo que depende una compulsión de repetición: que todo otro es totalmente otro. La impersonal (re)aparición del es spukt produce automatismo de repetición en no menor medida que encuentra en él su principio de razón. En un increíble párrafo de Das Unheimliche, Freud reconoce, por otro lado, que es por ahí, por lo que dice el es spukt, por donde debería haber empezado sus investigaciones (sobre Das Unheimliche, la pulsión de muerte, la compulsión de repetición, el más allá del principio de placer, etc.)52. Ve ahí un ejemplo por el que habría que haber empezado a investigar. Llega incluso a considerarlo el ejemplo más fuerte de Unheimlichkeit (Wir hätten eigentlich unsere Untersuchung mit diesem, vielleicht stärksten Beispiel von Unheimlichkeit beginnen können: «Habríamos podido, hablando con propiedad, empezar nuestra investigación por ese ejemplo de Unheimlichkeit, quizás el más fuerte»). Pero cabe preguntarse si lo que llama el ejemplo más fuerte se deja reducir a un ejemplo —sólo al ejemplo más fuerte, en la serie de los ejemplos. ¿Y si fuera la Cosa misma, la causa de eso mismo que se está investigando y que hace buscar? ¿La causa del saber y de la investigación, el motivo de la historia o de la epistemé? ¿Y si sacase de ahí su fuerza ejemplar? Por otra parte, hay que prestar atención al mecanismo conjuratorio que Freud adelanta entonces a fin de justificarse por no haber considerado que debía empezar por donde hubiese podido empezar, por donde hubiese debido empezar, sin embargo, él por ejemplo (quiero decir, entiéndaseme bien: Marx por su parte también).

Freud nos explica eso con el sereno tono de la prudencia epistemológica, metodológica, retórica, en verdad psicagógica: si ha tenido que empezar por otro lugar de aquel por el que hubiese

podido o debido empezar es porque la cosa en cuestión (el ejemplo más fuerte de Unheimlichkeit, el es spukt, los (re)aparecidos y las apariciones) da demasiado miedo. Se confunde lo que es, contradictoria, indeci-diblemente, heimliche-unheimliche, con lo terrible o lo espantoso (mit dem Grauenhaften). Ahora bien, el espanto no es bueno para la serenidad de la investigación ni para la distinción analítica de los conceptos. Habría que leer también todo el resto del texto por sí mismo y desde este punto de vista. Trataremos de hacerlo en otro lugar, entrecruzando esa lectura con la de numerosos textos de Heidegger53. Frecuente, decisivo y organizador, consideramos que el recurso que éste hace, en Sein und Zeit y en otros textos, al valor de Unheimlichkeit, en general sigue pasando desapercibido o desatendido. En ambos discursos, el de Freud y el de Heidegger, dicho recurso posibilita proyectos o trayectos fundamentales. Pero lo hace al tiempo que desestabiliza permanente y más o menos soterrada-mente el orden de las distinciones conceptuales que allí obran. Dicho recurso debería inquietar tanto a la ética como a la política que implícita o explícitamente derivan de dicho orden.

Nuestra hipótesis es que ocurre lo mismo con la espectrología de Marx. Esa gran constelación problemática del asedio que es la nuestra —¿acaso no es así?—. No posee ningún borde seguro pero parpadea y brilla bajo los nombres propios de Marx, de Freud y de Heidegger: Heidegger que desconoció a Freud que desconoció a Marx. Eso, sin duda, no es aleatorio. Marx aún no ha sido recibido. Por consiguiente, el subtítulo de esta misiva hubiera podido ser: «Marx - das Unheim-liche». Entre nosotros, Marx sigue siendo un inmigrado, un inmigrado glorioso, sagrado, maldito pero aún clandestino, como lo fue toda su vida. Pertenece a un tiempo de disyunción, a ese time out of joint en donde se inaugura laboriosa, dolorosa, trágicamente, un nuevo pensamiento de las fronteras, una nueva experiencia de la casa, del hogar y de la economía. Entre tierra y cielo. No habrá que apresurarse a convertir al inmigrado clandestino en alguien al que se le prohíbe la residencia o, lo cual corre siempre el riesgo de venir a ser lo mismo, a domesticarlo. A neutralizarlo por naturalización. A asimilarlo para dejar de tener miedo de él. No es de la familia, pero no habría que volver a conducirlo, de nuevo, también a él, hasta la frontera.

Por viva, sana, crítica, necesaria que siga siendo su carcajada y, sobre todo, ante el espectro capital o paterno, ante el Hauptgespenst que es la esencia general del Hombre, Marx, das Unheimliche, quizá no debiera haber ahuyentado tan rápido a tantos fantasmas. No a todos a la vez ni de un modo tan simple, con el pretexto de que no existían (por supuesto que no existen, ¿y qué?) —o de que todo eso era o debía permanecer pasado («Dejad a los muertos enterrar a los muertos», etc.). Tanto más cuanto que también sabía dejarlos en libertad, incluso emanciparlos, con ese movimiento en el que analizaba la (relativa) autonomía del valor de cambio, del ideologema o del fetiche. Aunque se quisiese, no se podría dejar a los muertos enterrar a los muertos: eso no tiene sentido, eso es imposible. Sólo los mortales, sólo los seres vivos que no son dioses vivos pueden enterrar a los muertos. Sólo los mortales pueden velarlos y velar sin más. Hay fantasmas que también pueden hacerlo, están por todas partes donde se vela, los muertos no pueden —es imposible y además no tendría que ser así.

Que el sin-fondo de ese imposible pueda, no obstante, tener lugar, tal es, por el contrario, la ruina o la ceniza absoluta, la amenaza que hay que pensar y, ¿por qué no?, exorcizar de nuevo. Exorcizar no para ahuyentar a los fantasmas sino, esta vez, para hacerles justicia, si eso viene a ser lo mismo que hacerlos (re)aparecer vivos, como (re)aparecidos que ya no serían (re)aparecidos, sino como esos otros arribantes que una memoria o una promesa hospitalaria ha de acoger —sin la certeza, jamás, de que se presenten como tales—. No para aplicarles el derecho en este sentido sino por deseo de justicia. La existencia o la esencia presentes no han sido nunca la condición, el objeto o la cosa de la justicia. Hay que recordar constantemente que lo imposible («dejar a los muertos enterrar a los muertos»), desgraciadamente, sigue siendo posible. Hay que recordar constantemente que ese mal absoluto (la vida absoluta, la vida plenamente presente, aquella que no conoce a la muerte y no quiere volver a oír hablar de ella) puede tener lugar. Hay que recordar constantemente que, precisamente, a partir de la terrible posibilidad de ese imposible la justicia es deseable: a través pero, por lo tanto, más allá del derecho.

Si Marx, lo mismo que Freud, y que Heidegger, y que todo el mundo, no empezó por donde hubiese debido «poder empezar» (beginnen können), a saber por el asedio, antes de la vida en cuanto tal, antes de la muerte en cuanto tal, sin duda no es por culpa suya. En todo caso, por definición, la culpa se repite, es heredada, hay que tener cuidado con eso. Cuesta siempre muy cara —y, precisamente, a la humanidad. Lo que cuesta muy caro a la humanidad es, sin duda, creer que se puede acabar en la historia con una esencia general del Hombre, so pretexto de que no representa más que a un Hauptge-spenst, a un archi-fantasma, pero también, lo que viene a ser lo mismo —en el fondo—, creer todavía, sin duda, en ese fantasma capital. Creer en él como hacen los crédulos o los dogmáticos. Entre las creencias, como siempre, la puerta sigue siendo muy estrecha.

Para que tenga sentido preguntarse por el terrible precio que hay que pagar, para velar sobre el porvenir, habrá que volver a empezarlo todo. Pero, esta vez, en memoria de esa impura «impura historia impura de fantasmas».

¿Para preguntarle, podemos dirigirnos al fantasma? ¿A quién? ¿A él? ¿A ello, como vuelve a decir prudentemente Marcelo? «Thou art a Scholler; speake to it Horatio [...] Question it».

La cuestión merece, quizás, que se le dé la vuelta: ¿puede uno dirigirse en general si algún fantasma ya no retorna? Si, al menos, ama la justicia, el «sabio» del porvenir, el «intelectual» del mañana debería aprenderlo, y de él. Debería aprender a vivir aprendiendo no ya a darle conversación al fantasma sino a conversar con él, con ella, a darle o a devolverle la palabra, aunque sea en sí, en el otro, al otro en sí: los espectros siempre están ahí, aunque no existan, aunque ya no estén, aunque todavía no estén. Nos hacen repensar el «ahí» desde el momento en que abrimos la boca, incluso durante un coloquio y sobre todo si allí se habla una lengua extranjera:

«Thou art a scholar; speak to it, Horatio»...

1. La ideología alemana, p. 137.

* Plus es una palabra francesa que, entre otros usos, se utiliza (al igual que el «más» castellano que suele traducirla) en la formación de los comparativos de superioridad (plus petit que...: «más pequeño que...»; o con un complemento partitivo: plus de travail que...: «más trabajo que...») así como en la formación del superlativo (le plus petit: «el más pequeño»).

Asimismo, al igual que en castellano, la expresión plus de... tiene un sentido negativo cuando va precedida por la negación (il n'y a plus de pain: «no hay (más) pan»; il n'a plus de travail: «ya no tiene trabajo»). Pero, al contrario que en castellano, en donde la negación siempre ha de ser explícita, en francés, ésta puede sobreentenderse sin necesidad de explicitarse (Plus de places [se sobreentiende: il n'y a...]: «no hay más entradas»).

Por eso, a fin de mantener en castellano la deliberada ambigüedad de la expresión francesa en este texto, hemos optado por traducir aquí plus de vie y plus de mort por «(no) más vida» y «(no) más muerte». (N. de los T.)

2. Ibid., pp. 136-137.

3. Ibid., p. 143.

* En francés: «Il faut avoir la peau du fantôme et pour cela, il faut l'avoir. Pour l'avoir, il faut le voir, le situer, l'identifier. Il faut le posséder sans se laisser posséder par lui, sans en être possédé [...] Il faut avoir raison du spectre, il faut y mettre fin». (N. de los T.)

4. Con respecto a la implicación extrañamente susurrada de la muerte (no sólo de un «yo soy mortal», sino de un «yo estoy muerto») en la declaración del «yo soy», me permito remitir a La voz y el fenómeno, pp. 149 ss.

5. La ideología alemana, p. 453.

6. Cf. ibid., básicamente, pp. 176-177, 534-535 y, sobre todo, p. 263.

7. Ibid., p. 176.

8. Ibid., p. 172.

9. Por supuesto, no se debe reducir nunca el estrecho y estricto concepto del fantasma o del phantasma a la generalidad del faineszai. Una fenomenología de lo espectral, preocupada por la experiencia original del asedio, debería, en buena lógica husserliana, dividir un campo muy determinado, y relativamente derivado, dentro de una disciplina regional (por ejemplo, una fenomenología de la imagen, etc.). Sin poner en cuestión, aquí, la legitimidad, o incluso la fecundidad de semejante delimitación, sugerimos sólo lo siguiente, sin poder, aquí, adentrarnos más en esa vía: habría que buscar la posibilidad espectral de toda espectralidad en la dirección de aquello que Husserl identifica, de un modo tan sorprendente y tan fuerte, como una componente intencional pero no real de lo vivido fenomenológico, a saber, el noema. A diferencia de los otros tres términos de ambas correlaciones (nóesis-noema, morfé-hylé), esa no-realidad, esa inclusión intencional pero no real del correlato noemático no está ni «en» el mundo ni «en» la conciencia. Pero ella es, precisamente, la condición de toda experiencia, de toda objetividad, de toda fenomenalidad, a saber, de toda correlación noético-noemática —originaria o modificada—. Ya no es regional. Sin la inclusión no-real de esa componente intencional (inclusión inclusiva y no inclusiva, pues: el noema está incluido sin formar parte de ello), no se podría hablar de ninguna manifestación, de ninguna fenomenalidad en general (ese ser-para-una-conciencia, ese aparecer apareciente que no es ni la conciencia ni el ente que se le aparece). ¿Acaso semejante «irrealidad», su independencia tanto con respecto al mundo como con respecto al tejido real de la subjetividad egológica, no es el lugar mismo de la aparición, la posibilidad esen-cial, general, no regional del espectro? ¿Acaso no es también lo que inscribe la posibilidad del otro y del duelo en la fenomenalidad misma del fenómeno?

10. La ideología alemana, p. 172.

11. Ibid., p. 177. Cuando La ideología alemana recuerda el origen

hegeliano de la filosofía de la historia de Stirner insiste en otra temática del negro, aquella debido a la cual «La negritud (die Negerhaftigkeit) es “la criatura”» (pp. 193 ss.).

12. Ibid., p. 177.

13. Platón, La República, 555e.

14. Puesto que, aquí, estamos tratando de re-afirmar la herencia de Marx armonizándola con o plegándola a un pensamiento de lo espectral que se haga cargo, sobre todo en la aprehensión pública de la cosa pública y de su espacio (más o menos nuevo), de una irreductible virtualidad (espacio virtual, objeto virtual, imagen de síntesis, simulacro espectral, différance teletecnológica, idealiterabilidad, huella más allá de la presencia y de la ausencia, etc.), debemos conceder una gran importancia a lo que el propio Patrice Loraux dice, con una fórmula muy afortunada, sobre el «escrito de Marx» como «imagen de síntesis» y «objeto virtual». Se trata de un discurso marxista que «no accede, pues, por sí mismo al umbral de la legibilidad». El escrito no permanece a «mano de Marx», al alcance de su cuerpo que «goza reteniéndolo» (pero también, nos parece, no reteniéndolo, y todo empieza con ese otro goce, el mismo, sin embargo). Loraux hace entonces una precisión: «Pero, con vistas a nosotros, los editores fabrican otro objeto muy distinto: el texto de Marx, producto de una sofística manipulación que ha de proporcionar al lector una imagen de síntesis del escrito de Marx, pues este último no es nunca más que un objeto virtual, y nadie se hace con él en mano» (o. c., pp. 21-22. El subrayado es mío).

15. Por supuesto sería preciso, necesaria y apasionante tarea, leer a Stirner más allá de los extractos que La ideología alemana recorta (cierto es que ampliamente) y a menudo somete a la torsión de la sátira. También sería preciso, atravesando el texto de Stirner, reconstruir una tradición o una genealogía de esta temática del fantasma en el siglo XIX, al menos, desde Kant (no sólo el que se interesó por Swedenborg, sino el pensador de la imaginación trascendental y, por consiguiente, de todos los terceros conceptuales que la fantástica introduce entre lo sensible y lo inteligible, otros tantos lugares propicios para la espectralidad) hasta el Schopenhauer del Ensayo sobre los fantasmas (Versuch über

Geistersehen und was damit zusammenhängt, 1851), hasta Nietzsche —que indirectamente conocía los textos de Stirner y cuya lectura le aconsejó a Baumgartner en 1874, o a Mallarmé—, cuya obra se cuida de un «fantasma blanco como una página aún no escrita» (Mimique). Dado que una reconstrucción tal excede aquí los límites de nuestro propósito, citemos al menos una vez unos cuantos pasajes de El único y su propiedad: «Los románticos experimentaron muy bien el perjuicio que para la misma fe en Dios representaba el abandono de la creencia en los espíritus y en los fantasmas e intentaron remediar sus fatales consecuencias no sólo resucitando el mundo fabuloso sino, sobre todo, "abriendo las puertas de un mundo superior" con sus sonámbulas, videntes de Prévorst, etc. Los buenos creyentes y los Padres de la Iglesia no cayeron en la cuenta de que destruir la creencia en los fantasmas era también quitarle la base a la religión y dejar que planease, desligada del suelo del que se nutría. Quien ya no cree en los fantasmas no tiene más que llevar consecuentemente un poco más allá su incredulidad para darse cuenta de que, detrás de las cosas, no se esconde ningún ser particular, ningún fantasma ni —lo que es lo mismo, tomando la palabra en su acepción ingenua— ningún "espíritu"» (El único y su propiedad, trad. castellana de E. Subirats, Liberales-Labor, Barcelona, 21974, p. 42). Y con el título «El espectro»: «Con los fantasmas, Nosotros entramos en el reino de los espíritus, de los seres. Aquello que asedia al universo, mientras prosigue en él sus secretas e incomprensibles actividades, es el espectro misterioso que Nosotros denominamos Ser supremo. Durante siglos, los hombres han tenido como tarea conocer el fondo de dicho espectro, concebirlo, descubrir en él la realidad (probar "la existencia de Dios"); obstinadamente se dedicaron a ese espantoso, imposible e interminable trabajo de Danaides, tratando de convertir un espectro en no-espectro, lo irreal en real, el espíritu en una persona total, de carne y hueso. Así es como buscaron la "cosa en sí", detrás del mundo existente, detrás de la cosa la no cosa» (p. 46).

16. La ideología alemana, p. 179. Marx rechaza, pues, los espejismos de la onto-teología cristiana de San Max, quien ya rechazaba los espejismos de la onto-teología cristiana. Ambos se ensañan con los fantasmas, ambos les dan caza y los ahuyentan, y son los mismos, salvo que el ensañamiento de Marx ahuyenta a (los de) el otro encarnizado, San Max. Pero ambos quieren dar caza y

ahuyentar al espectro onto-teológico y trinitario en nombre de una ontología más exigente que no sólo no confunde ya al (re)aparecido con el ente como cuerpo viviente, de carne y hueso, sino que, sobre todo, no lo confunde con ese archifantasma de carne y hueso que —como tan bien lo explica San Max— es Jesucristo, el Dios hecho Hombre según la encarnación. Marx y San Max parecen poner en cuestión, otros dirían muy deprisa «deconstruir», una fenomenología onto-teológica y cristiana; pero ello sólo en la medida en que ésta sólo está ocupada, afirman ambos, y, por consiguiente, habitada, asediada por (re)aparecidos. Su «deconstrucción» se limita al punto en el que ambos —cada uno a su manera, independientemente de las diferencias entre ellos— contraponen a esa onto-teología espectral el principio superfenomenológico de la presencia en carne y hueso de la persona viva, del ente mismo, de su presencia efectiva y no fantasmática, de su presencia de carne y hueso.

Ciertamente, el programa de esa discrepancia, en sí mismo, es interesante, pero también nos brinda un modelo virtual para los numerosos debates en curso hoy en día. También nos importa por esa razón.

17. Citemos una vez más a Stirner, más allá del extracto que de él ofrece Marx: «La necesidad de tornar palpable el espectro o de realizar el non-sens [en francés en el texto de Stirner] ha hecho surgir un fantasma de carne y hueso, un fantasma o un espíritu provisto de un cuerpo real, un fantasma corpóreo. ¡Qué trabajo les ha costado a los espíritus más fuertes, a los cristianos más geniales concebir esa aparición fantasmática, pero, a pesar de todo, no lograron resolver jamás la contradicción entre dos naturalezas, la divina y la humana, es decir, la fantástica y la sensible, ni lograron suprimir ese extrañísimo espectro, esa monstruosa quimera! Jamás fantasma alguno había creado más angustia [...]. Sólo con Jesucristo apareció esta verdad: que el espíritu o el fantasma propiamente dicho es el hombre [...]. Desde entonces, el hombre ya no teme, a decir verdad, a los espíritus que están fuera de él, sino a sí mismo; no tiene miedo más que de sí mismo. En su seno reside el espíritu del pecado, el pensamiento ya más fugitivo —que es a su vez un espíritu— quizás un diablo, etc. El fantasma ha tomado cuerpo, el Dios se ha hecho hombre, pero el hombre se ha

convertido, a su vez, en el horrible espectro (cuya naturaleza intenta conocer y profundizar) que él se esfuerza por apresar, por realizar y expresar: el hombre es espíritu» (o. c., p. 47).

18. En la conclusión de un libro recién publicado, La pénultième est morte. Spectro-graphies de la modernité (Champ Vallon, Paris, 1993), Jean-Michel Rabaté señala con fuerza que «Marx y Engels fingen no comprender el alcance crítico de los análisis de Stirner» (p. 223). Al tiempo que se defiende de querer «rehabilitar a "san Max"» de ese modo, Rabaté reinscribe admirablemente El único y su propiedad dentro de ese potente linaje —espectrográfico, pues— que la posteridad anarquista del libro está lejos de agotar (desde Shakespeare hasta Sade, Mallarmé, Joyce, Beckett).

19. La ideología alemana, p. 179.

20. El Capital, libro 1, sección 1, 4. Para ese Libro Primero, nos referimos, de aquí en adelante, a la traducción castellana de M. Sacristán, Obras Completas de K. Marx y Fr. Engels, vol. 40, Grijalbo, Barcelona-Buenos Aires-México, 1976. La edición francesa ha sido publicada bajo la responsabilidad de J.-P. Lefebre y el texto establecido por una veintena de autores (PUF, Paris, 1993).

* En francés: le pas au-delà. Pas puede ser: 1) un sustantivo masculino que significa, en su acepción más común, «paso» pero también «andares» (modo de andar), «etapa», «estrecho», etc.; 2) un adverbio de negación que se emplea con frecuencia en correlación con ne (ne... pas), pero que también se utiliza en expresiones como pas beaucoup (no mucho), pas du tout (en absoluto, de ningún modo), pas encore (aún no), pas un (ni uno), etc.

Como señalamos en una nota anterior (cf. nota * de p. 146), y para mantener igualmente la deliberada ambigüedad de la expresión francesa, hemos traducido pas au-delà por «paso (no) más allá». Cf. J. Derrida, «Pas», en Parages, Galilée, Paris, 1986, pp. 47 ss. (N. de los T.)

21. «La forma de la madera, por ejemplo, es modificada cuando se hace con ella una mesa. No por eso deja de ser la mesa menos de madera, cosa sensible ordinaria. Pero desde que entra en escena como mercancía, se transforma en una cosa suprasensible. No sólo

se mantiene en pie con los pies en el suelo, sino que se coloca sobre la cabeza, de cara a todas las otras mercancías, y saca de su cabecita de madera toda una serie de quimeras que nos sorprenden aún más que si, sin preguntarle nada a nadie, se pusiera de pronto a bailar.

El carácter místico de la mercancía no nace, por lo tanto, de su valor de uso» (El Capital, p. 81).

22. Ibid., p. 81. Tal y como lo precisan los editores y traductores, «Marx evoca la concomitancia de la ola espiritista que se extendió por Europa después de las revoluciones de 1848, y de los comienzos del movimiento Taiping en China». Aunque, como ya señalamos, cada época tiene sus fantasmas (y nosotros tenemos los nuestros), su propia experiencia, su propio «medium» y sus propios medios fantológicos, aunque una historia «epojal» del asedio plantee los mismos problemas —y ello no es fortuito— que una historia «epojal» del ser, dicha complicación no debería prohibir una investigación histórica al respecto. Sólo habrá de tor-narla más prudente. Es seguro, por ejemplo, que los textos de Stirner, de Marx y Engels a los que nos referimos corresponden —y responden— en su tiempo a una poderosa «ola» que, someramente, podría denominarse «mediúmnica». Se pueden localizar los signos sociales, filosóficos, literarios de ella (recordemos el interés de Stirner por los Misterios de París de Eugène Sue, las tentaciones «espiritistas» de Victor Hugo y de algunos más) y tratar de acotar o incluso, hasta cierto punto, de explicar su singularidad histórica. Pero no habría que dejar de reinscribirla en una secuencia espectrológica mucho más amplia.

23. Enciclopedia..., traducción castellana de E. Ovejero, Juan Pablo Editor, México, 1974, p. 173. En Márgenes de la filosofía (p. 78) propuse una lectura de dicho pasaje.

24. En el transcurso de una lectura admirable de La Peau de chagrin, Samuel Weber señala el carácter vampírico del capital, ese monstruo viviente (beseeltes Ungeheuer) y, justamente, en relación con la lógica espectral del fetiche. Cf. Unwrapping Balzac, A Reading of «La Peau de chagrin», University of Toronto Press, 1979, p. 86 y, sobre todo, las notas 1, 2, 3 dedicadas a Marx y a Balzac.

25. El Capital, p. 82.

26. Ibid., p. 93.

27. Ibid.

28. Ibid., p. 94.

29. Ibid., p. 95. Dado que Marx fue, como Shakespeare aunque de forma distinta, un pensador del pacto y del juramento, consúltese lo que irónicamente dice acerca del juramento en La ideología alemana, p. 184.

30. Ibid.

31. Cualquiera que sea el modo en que se interprete ese trayecto, se remonta por lo menos a lo que el Tercero de los Manuscritos de 1844 dice acerca de la muerte y de los sentidos, del modo como los sentidos se tornan «teóricos» en su propia práctica, insensibilizando —podría decirse— de ese modo lo sensible y arruinando así, de antemano, todas las oposiciones entre «el subjetivismo y el objetivismo, el espiritualismo y el materialismo, la actividad y la pasividad». Marx, entonces, piensa y, a mi entender, nunca deja de pensarlo, que dichas oposiciones, consideradas como insolubles por una filosofía que no vería ahí más que una tarea teórica, son o han de ser suprimidas por el estado de sociedad y por la práctica social. Cf. Manuscritos de 1844, trad. castellana de J. M. Ripalda, en Obras Completas de K. Marx y Fr. Engels, vol. 5, Grijalbo, Barcelona-Buenos Aires-México, 1978, pp. 384 ss.

32. La ideología alemana, p. 182.

33. El Capital, p. 96.

34. Ibid.

35. Ibid., p. 97.

36. Crítica de la economía política (1859), p. 122.

37. El Capital, p. 101.

38. Ibid., p. 96.

39. Ibid.

40. Ibid., p. 86.

41. Ibid.

42. Ibid.

43. Ibid., p. 104 [trad. francesa, p. 106].

44. Ibid., p. 83.

45. Ibid.

46. En su forma general, he tratado de abordarla en otros textos (cf., sobre todo, Glas, Galilée, Paris, 1974, pp. 51, 149, 231 ss., 249 ss., 264 ss.). Respecto a las relaciones entre fetichismo e ideología, cf. Sarah Kofman, Camera obscura - de la ideología, sobre todo lo que precede y sigue a «La mesa que da vueltas» [trad. castellana de A. Leroux, Taller de Ediciones J. B., Madrid, 1975, p. 26] y É. Balibar, Cinco estudios de materialismo histórico (A propósito de la «teoría del fetichismo»), pp. 216 ss.

47. Cf. É. Balibar, o. c., pp. 218 ss.

48. En la figura de su materialidad sensible, el cuerpo propio de esa objetividad fantasmática toma forma, se endurece, se erige o se petrifica, cristaliza a partir de una sustancia blanda e indiferenciada, se instaura a partir de un resto amorfo: «Consideremos ahora ese residuo de los productos del trabajo. No subsiste de ellos más que esa misma objetividad fantasmática, más que una simple jalea [Gallerte: gelatina, figura de la masa homogénea] de trabajo humano indiferenciado, es decir de gasto de fuerza humana de trabajo, indiferente a la forma en la que es gastada. Todo lo que aún es visible en esas cosas [todo lo que se presenta en ellas: Diese Dinge stellen nur noch dar], es porque, para producirlas, se ha gastado fuerza humana de trabajo. Y en la medida en que son cristalizaciones (Als Kristalle) de esa sustancia social que les es común, son valores: valores mercantiles» (El Capital, p. 46).

Con respecto a esa «objetividad fantasmática» (gespenstige

Gegenständlichkeit), cf. S. Weber (o. c., p. 75), quien, entre Balzac y Marx, insiste con razón en el carácter femenino de la quimera-mercancía. En efecto, hay más de un indicio de ello. Pero ¿cómo estabilizar el sexo de un fetiche? ¿acaso no pasa de un sexo al otro? ¿acaso no es ese movimiento de tránsito, cualesquiera que sean sus éxtasis?

En un texto que se acaba de publicar, Thomas Keenan analiza también, entre otras cosas, los «sublimados» de esa «realidad fantasmática»: «En el rigor de la abstracción, los espectros son los únicos que sobreviven» («The Point is to (Ex)Change It», en Fetishism as Cultural Discourse, ed. E. Apter y W. Pietz, Cornell University Press, 1993, p. 168).

49. Con respecto a todos estos motivos, remitimos, evidentemente, a los trabajos de Paul Virilio, así como a una obra inédita de Bernard Stiegler (que ha de publicarse próximamente en la editorial Galilée).

50. La ideología alemana, pp. 180-181.

51. Ibid., p. 181.

52. ¿Por qué ve Freud en el asedio el ejemplo «tal vez más fuerte», una especie de prototipo, dentro de la experiencia de la Unheimlichkeit? Porque, «en grado extremo» (im allerhöchsten Grade), a muchos hombres les parece unheimlich todo lo que está relacionado con la muerte, con el cadáver, con el retorno de los muertos, con los espíritus y con los espectros (mit Geistern und Gespenstern). Pero, para la mayor desgracia de los traductores, Freud quiere ilustrar esa afirmación haciendo hincapié no ya en que es spukt es muy difícil de traducir (por las razones que anteriormente indicamos) sino en que «varias lenguas modernas no pueden dar cuenta de la expresión ein unheimliches Haus más que transcribiéndola de este modo: una casa donde es spukt» («[...] manche moderne Sprachen unseren Ausdruck: ein unheimliches Haus gar nicht anders wiedergeben können als durch die Umschreibung: ein Haus, in dem es spukt» [Das Unheimliche, GW XII, pp. 254- 255]). En verdad, unheimlich es tan poco traducible como es spukt. Y eso lleva a traducciones embrolladas y, en el fondo, ininteligibles. Por ejemplo: «[...] varias lenguas modernas no

pueden dar cuenta de nuestra expresión “una casa unheimlich” sino mediante la circunlocución: une maison hantée» (trad. M. Bonaparte y E. Marty, «L’inquiétante étrangeté», en Essais de psychanalyse appliquée, NRF, Paris, 1933, pp. 194-195) o bien: «[...] some languages in use to-day can only render the German expression “an unheimlich house” by “a haunted house”» (Standard Edition, vol. XVII, p. 241) [«[...] varias lenguas modernas ni siquiera pueden reproducir nuestra expresión: ein unheimliches Haus (“una casa siniestra”), sino mediante la circunlocución: “una casa encantada” (habitada por fantasmas)» (trad. castellana de L. López-Ballesteros: Obras Completas, tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid, 31973, p. 2498]. En otra parte, volvemos sobre lo que Freud avanza, luego, sobre la muerte misma, para ponerlo en relación con los discursos de Heidegger y de Lévinas sobre dicho tema (Apories, en Le passage des frontières, Galilée, Paris, 1994, pp. 309 ss.). Otra época, otra modalidad, otro modo para los fantasmas: Freud señalaba, en la misma página, que las conferencias distinguidas sobre la comunicación con los (re)aparecidos tendían a multiplicarse entonces. Espíritus sutiles —apunta— entre los hombres de ciencia, sobre todo al final de sus vidas, ceden a la tentación telepática o mediúmnica. Él sabía mucho del asunto. Y, dado que Hamlet habrá sido nuestro tema, precisemos que Freud consideraba que sus apariciones espectrales carecían de todo poder de Unheimlichkeit (o. c., trad. castellana, p. 2504). Igual que las de Macbeth o de Julio César, igual que las del Infierno de Dante. Pueden ser aterradoras (schreckhaft) o lúgubres (düster), ciertamente, pero tan poco unheimlich como el mundo de los dioses homéricos. Explicación: la literatura, la ficción teatral. Según Freud, doblegaríamos nuestro juicio a las condiciones de la realidad ficticia, tal y como las establece el poeta, y trataríamos a «las almas, los espíritus y los espectros» como existencias fundadas, normales, legítimas (vollberechtige Existenzen). ¡Observación tanto más sorprendente cuanto que todos los ejemplos de Unheimlichkeit, en ese ensayo, están tomados de la literatura!

53. Freud y Heidegger. En La carte postale..., [la trad. castellana de T. Segovia, Siglo XXI, Madrid-México, 1986, no incluye «Envois», que es el texto que aquí se cita], el firmante de los «Envois» los empareja como si fueran dos espectros: «Aquí, a Freud y a Heidegger, los conecto dentro de mí como los dos grandes

fantasmas de la “gran época” —los dos abuelos supervivientes—. No se conocieron el uno al otro, pero, para mí, forman una pareja, precisamente por eso, de esa singular anacronía».

Dado que un (re)aparecido siempre está abocado a venir y a volver a venir, el pensamiento del espectro, contrariamente a lo que con buen sentido se cree, hace señas hacia el porvenir. Es un pensamiento del pasado, una herencia que no puede venir más que de lo que todavía no ha ocurrido ni llegado — de lo arribante mismo.